APUNTES DE HERMENÉUTICA

LUIS ALONSO
SCHÖKEL

JOSÉ MARÍA
BRAVO

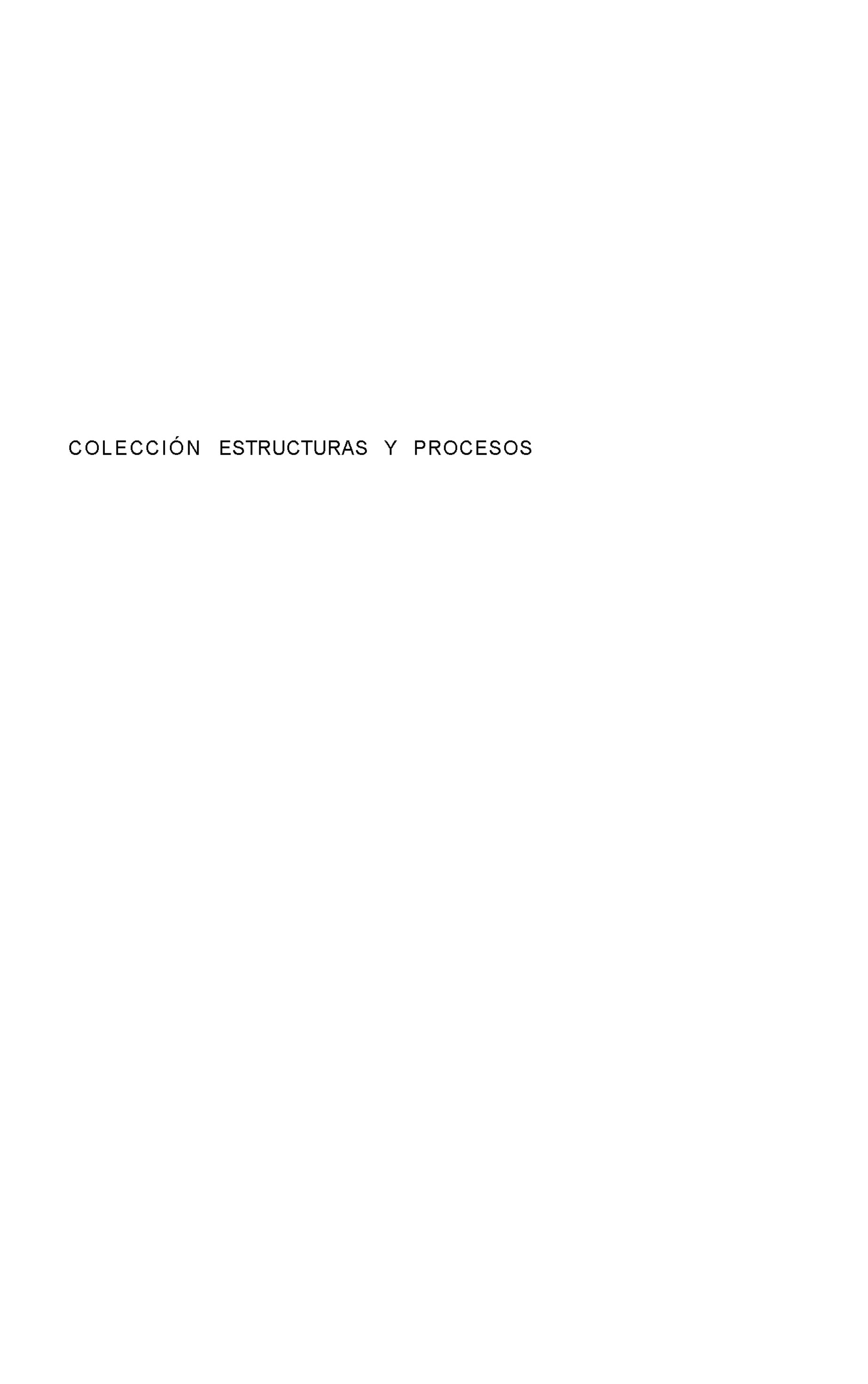
EDITORIAL TROTTA



APUNTES DE
HERMENÉUTICA

LUIS ALONSO
SCHOKEL

JOSÉ MARÍA
BRAVO



COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS

Luis Alonso Schökel; José María Bravo Aragón
Editorial Trotta, S.A.
1. ed.(1997)

ISBN: 8487699901 ISBN-13: 9788487699900

PROLOGO

Apuntes es un trabajo que se puede hacer al principio o al final de una carrera magisterial. El profesor que comienza, abriéndose camino por la materia, asustado y solícito ante los alumnos, redacta unos apuntes para mutua ayuda. A él se le aclaran las ideas al tener que formularlas, a los alumnos les facilita el trabajo y la comprensión. Esos apuntes nacen como provisorios, probablemente breves, capaces de evolucionar.

Si los apuntes se hacen al final, tras años de explicar la materia y encarando la jubilación, los apuntes pueden ser breves. Esta vez porque el tema ha ido madurando en la reflexión, las fórmulas se han perfilado con la repetición. En ese momento el profesor puede permitirse la difícil brevedad de lo destilado o decantado. Su aspiración es ofrecer densidad sin oscuridad, orden sin exhibición.

En la realización de este trabajo, en la fase final, me ha acompañado la colaboración de dos alumnos. Jeremías Lera redactó unos apuntes escolares el año penúltimo de mi enseñanza (utilizando materiales que yo le adelantaba más las explicaciones de clase). Al trasponer mi jubilación, José María Bravo, ya licenciado en Escritura, sacrificó dos vacaciones navideñas, y utilizando los apuntes de Lera y el intercambio oral, se aprestó a la redacción definitiva. Ambos agradecemos al Centro Español de Estudios Eclesiásticos y a su rector monseñor Justo Fernández Alonso la concesión de una beca para la elaboración de esta obra.

Si conservamos el título de Apuntes, no es para rebajar su valor, sino pensando modestamente en una función cuya paga sea la utilidad.

Roma, navidad de 1992

Luis ALONSO SCHÖKEL

ENTRANDO EN MATERIA

El tema genérico de estos apuntes es la hermenéutica. El tema específico restringe: de textos literarios. Algunos apartados y muchos ejemplos proceden del campo bíblico. El centro de gravedad es lo específico.

Textos literarios en sentido amplio, aunque dejando fuera textos jurídicos, de investigación, puramente didácticos. El estatuto de esos textos es en parte diverso.

Naturalmente, al explicar lo específico se han de utilizar muchos conceptos genéricos, aplicables en parte a textos no literarios. Así se justifica que el título del libro diga simplemente «hermenéutica».

Ahora bien, entre los textos literarios ocupan un puesto privilegiado en muchas culturas los textos religiosos: mitos, leyendas, historias, plegarias... La literatura religiosa es anterior a la teología. Algunos de esos textos de literatura religiosa pueden presentarse investidos de atributos especiales: porque se les atribuye un origen sobrenatural o porque se los somete a una interpretación normativa. Enuma Elis, Guilgamés, Pop Vuh, la Biblia, el Corán.

Por esa razón y teniendo en cuenta mi actividad personal, en torno al bloque central, dedicado a textos literarios, he querido añadir algunas consideraciones sobre el origen sobrenatural de la Biblia y su interpretación normativa, como lo conciben los cristianos. En esos apartados paso de lo específico a lo individual.

Por tanto, no debe despistar el primer ensayo sobre la inspiración. Sirve para entroncar el texto religioso y su explicación en el hecho del lenguaje y de la obra literaria. Hay paralelismo y continuidad entre el cambio de la teoría de la inspiración y el cambio de la teoría hermenéutica.

En cuanto a la abundancia de ejemplos bíblicos no hay que extrañarse: son producto de mi prolongada actividad y de una convicción compartida. En la Biblia me siento en casa y muchos considera-

mos la Biblia el libro más importante de la literatura universal. Es un texto literario privilegiado.

> Felipe se acercó de una carrera, oyó que estaba leyendo la profecía de Isaías y le preguntó:
>
> — ¿Entiendes lo que estás leyendo?
> Contestó:
>
> — Y ¿cómo voy a entenderlo si nadie me lo explica? (Hch 8, 30-31)

Un hombre va leyendo mientras recorre su camino. Entiende las palabras, conoce el sistema de signos que va desgranándose en su lectura, capta la coherencia del texto, pero se le escapa, no sabe qué quiere decir realmente lo que lee. Necesita un guía, un intérprete, alguien o algo que le ayude a entender.

Cuando ante un texto el lector no comprende el sentido, es necesario preparar la comprensión con una explicación. Con textos literarios, especialmente de otra época o cultura, nos encontramos muchas veces en esa situación, por lo que ha sido y sigue siendo necesaria una actividad de explicar para conducir a la comprensión. Aquí no vamos a explicar textos, sino a reflexionar sobre dicha actividad.

1
INTRODUCCIÓN

1. *Clarificación de términos*

Es útil que desde el principio tengamos clara una triple distinción dentro de la tarea interpretativa de los textos literarios. Hacemos esta distinción para dar el puesto que corresponde a la hermenéutica, para definirla en su posición relativa a otros niveles de la interpretación, comprensión y explicación de textos literarios.

En primer lugar, la *exégesis:* el ejercicio de la comprensión e interpretación de un texto.

Después, el método *exegético:* el modo de proceder sistemáticamente sobre un texto para comprenderlo.

Y, finalmente, la *hermenéutica:* la teoría sobre el acto de comprender e interpretar textos.

Es como si estuviésemos en un edificio con varios niveles. En el primero se desarrolla una actividad variada, compleja, llena de múltiples relaciones y correspondencias. Desde un poco más arriba se tiene una visión diferente de cuanto sucede debajo, de tal modo que desde esa posición se está en grado de poder explicar cuanto ocurre en el plano inferior: qué elementos hay, cómo están organizados, cómo se relacionan entre sí, cómo funcionan, etc. Pero existe aún un tercer plano, más elevado, con una situación que ofrece una mirada amplia y global del conjunto del edificio. Es el lugar donde se produce la reflexión sobre los grandes principios de la arquitectura: gravedad, peso, consistencia, etc.

Ensayemos esta división también de modo descriptivo. Supongamos el ejemplo de la homilía dominical. Es interpretación de unos textos recién leídos. Los textos forman parte de un contexto litúrgico, que los interpreta, y al mismo tiempo son traducción (interpretación) de los textos originales. La traducción y el comentario se apoyan en la

mieipiet.uion técnica (exégesis) de los textos. Además, existe una sene di- interpretaciones que se acumulan en forma de tradición sobre el texio. Por otra parte, el texto del Nuevo Testamento ha interprendo el texto del Antiguo. El texto del Antiguo es o incorpora interpretaciones. También ha habido un canto de un texto bíblico: la música interpreta y es interpretada.

En muchos de estos pasos se podrían establecer normas, reglas, pautas: un método que nos ayude a encontrar el sentido de los textos y a proponerlo. Sería el correspondiente método interpretativo.

Métodos se pueden señalar muchos en la investigación literaria; cada uno con sus normas y procedimientos, considerando diversos elementos en el texto: fuentes, tradiciones, géneros literarios, redacción, estudios comparativos, etc. Finalmente, me puedo distanciar de mi acto y de mi método interpretativo. De mi acto me distancio para organizar el método, para controlar su aplicación, para explicarlo a otros.

De mi acto y de mi método interpretativo me distancio convirtiéndolo en problema. Un problema por estudiar considerando diferentes aspectos: psicológico (cómo entiendo el texto); de condiciones de posibilidad; científico (qué legitimidad tiene el método que uso, si es riguroso o no, si excluye arbitrariedades); sociológico (cómo me condiciona mi educación al interpretar, mi cultura, mi ambiente vital, mi puesto y mi función en la sociedad); filosófico (cómo me interpreto ante el texto); ontológico; fenomenológico (qué es un texto, cómo existe, cómo se produce un texto); teológico (cómo interpretar un texto que es comunicación de Dios); bíblico (qué particularidades ofrece un texto literario tan determinado).

a) Hermenéutica no es exégesis ni un tipo de exégesis

La exégesis es un acercamiento al texto. Necesitamos comprender básicamente aquello que tenemos ante nuestros ojos, saber qué significan las palabras, cómo se agrupan los diversos enunciados, cómo éstos están estructurados y organizados. Para ello podemos usar criterios fundados en la naturaleza del lenguaje (estudio de formas literarias, figuras retóricas, análisis estructurales y estilísticos...).

Por ejemplo en Mt 19, 30 leemos: «Y todos, aunque sean primeros, serán últimos y aunque sean últimos, serán primeros». A continuación sigue la parábola de los jornaleros de la viña, que tiene su final en 20, 16: «Así es como los últimos serán primeros y los primeros últimos». En muchas ediciones del Nuevo Testamento el verso de Mt 19, 30 no aparece relacionado con la parábola en cuestión sino con el texto que le precede. Sin embargo, haciendo un análisis estilístico, reconocemos aquí el uso de una inclusión, una fórmula estilística que se utiliza para marcar un período narrativo, de modo tal que comienza y

termina con la misma idea o frase. Por ello, para entender correctamente este texto hay que tomarlo desde el versículo 19, 30 y no comenzar en el siguiente, como se sugiere desde la división realizada por los subtítulos que se añaden a las ediciones del Nuevo Testamento.

También cabe la posibilidad de que en el trabajo exegético estemos interesados en una serie de consideraciones que afectan indirectamente al texto. A veces puede ser útil conocer algo sobre el autor, su cultura y psicología, su situación social e histórica.

Llegados a este nivel de conocimiento de datos sobre el texto, podemos afirmar que nos sentimos capaces de comprender su significado y de explicarlo. Pero hemos de reconocer que simplemente hemos realizado un trabajo metódico, organizado, sistemático, que facilita el acercamiento al texto. Pero este trabajo no podemos identificarlo con la hermenéutica, con la teoría sobre la comprensión e interpretación textual.

Desde la reflexión de la corriente filosófica existencialista y desde el estudio de la comunicación humana, se ha valorado grandemente todo lo que encierra en sí un texto, su autonomía, el mensaje que comunica, la dimensión interpeladora que posee y que hace que el lector se sienta tocado por el mensaje del texto. Se produce una corriente vital, que empuja al lector a interpretar el texto en una línea existencialista, en el sentido de preguntarse qué le dice el texto, qué actualización personal puede hacer de ese mensaje que le interpela. Esto es lo que nosotros denominamos una *comprensión actualizante* del texto. Pero no es hermenéutica sino otro tipo de exégesis.

Leer un texto es un acto que nos traslada a la realidad que dio origen al escrito. Cuando se capta el sentido de una comunicación escrita no sólo se leen frases, sino que se adquieren ideas y se conocen verdades: las que están significadas en el texto.

En el trabajo realizado se revela ya una realidad profunda: la necesidad de vencer una distancia, la necesidad de adecuarse como lector a un texto que nos resulta ininteligible. Hay que interpretar, explicar el texto una vez que ha sido comprendido. La exégesis es fundamentalmente explicación.

La hermenéutica no es una alternativa a exégesis. La exégesis es la explicación de un texto según su sentido original; es un trabajo histórico-crítico. La exégesis existencial es la explicación del texto según el sentido que tiene para el lector. Son dos maneras de hacer exégesis, de explicar el texto, pero claramente no son hermenéutica.

b) Hermenéutica y método exegético no son la misma cosa

Método es la manera sistemática de hacer cierta cosa. Método se aplica al conjunto de reglas o ejercicios para aprender algo (María Moliner).

Un método es un modo de proceder definido y controlado. No es el hecho de hacer una cosa sino la manera de hacerla.

Ya hemos señalado que en el estudio de la Biblia se pueden establecer muchos métodos. Por ejemplo, estudiando el evangelio de la infancia de Jesús, aplicamos un método que se sirve fundamentalmente del análisis de los géneros literarios; así, la interpretación de estos textos se hará desde una concepción de los mismos como *midrásh agádico,* y dentro de él descubrimos períodos narrativos organizados bajo la forma literaria de lista genealógica, otros elaborados con el patrón de relatos de anunciación, himnos de alabanza... Es una orientación interpretativa determinada por el uso de un método previamente definido.

Tomemos el caso de Le 10, 25-37: un diálogo en medio del cual está inserta la parábola del buen samaritano. Es una narración bien construida, con los personajes que entran y salen de escena, los distintos cuadros, el *crescendo* del relato... Al final, un mandato: «Pues anda, haz tú lo mismo». El lector del final del siglo XX escucha también esta orden, y se pregunta: ¿qué he de hacer? ¿cómo ser hoy buen samaritano? ¿cómo curar a los heridos que encuentro en mi camino? En definitiva, ¿cómo hacer vivo hoy, aquí y ahora, en mi persona, el mensaje de este relato?

Este tipo de comprensión e interpretación del texto puede darse, pero seguimos todavía en el campo de la exégesis. Podemos establecer qué reglas, pasos, acciones, son válidas e idóneas para comprender e interpretar textos, pero el método elaborado no es la reflexión teórica genérica sobre el acto de comprender e interpretar textos, no es hermenéutica.

> *Resumen.* La hermenéutica es la teoría sobre la comprensión e interpretación de textos literarios. Se diferencia del método exegético (el modo sistemático de proceder en la comprensión) y de la exégesis (el ejercicio de la comprensión e interpretación).

2. *Diversos tipos de interpretación*

Emilio Betti en su *Teoría Genérale della Interpretazione*[1] hace una clasificación de los tipos que pueden darse en el ejercicio de la interpretación de textos literarios según su función respectiva. Así, establece que puede haber interpretación reproductiva o representativa, explicativa y normativa.

a) La *interpretación reproductiva* consiste en hacer presente el texto. Por ejemplo, un rapsoda cuando recita un poema, la representación de una obra teatral, la ejecución de una pieza musical, la lec-

1. E. Berti, *Teoría Genérale della Interpretazione,* Milano, 1955, 343-349.

tura personal de un texto: todas son acciones que reproducen, representan el mensaje que se comunica y que está conservado en un determinado registro.

En el ejemplo teatral se refleja muy bien este tipo de representación. El actor interpreta un personaje, en la puesta en escena no desarrolla una acción banal sino que reproduce su papel, dando vida al personaje que encarna; así la obra escrita recobra su existencia auténtica en la función teatral. La interpretación del actor reproduce, da vida representando al personaje.

b) La *interpretación explicativa* supone que vamos a llegar a la interpretación reproductiva, que es la importante porque representa, da vida al mensaje.

A veces en la comunicación del mensaje el oyente no capta el sentido. Viene entonces la interpretación explicativa, que busca mediar el sentido o enriquecerlo. Si escucho el aria «Recitar» de la ópera *I pagliacci,* capto una melodía y unas palabras en las que se palpa un intenso dramatismo, la expresión de sentimientos profundos, la tristeza y la rabia que surgen unidas... Poco después encuentro el libreto de la ópera, leo la letra del aria; por un crítico musical conozco la situación del personaje: un payaso que ha de realizar su función de circo en medio de una situación personal íntima de dolor por el amor traicionado. Cuando vuelvo a escuchar el aria la saboreo más.

Puede servirnos también el ejemplo de un intérprete de lenguas: es mediador de sentido entre dos personas que no comparten el mismo lenguaje. Su función es la de ayudar a comprender y mientras realiza su traducción simultánea está favoreciendo la reproducción del mensaje mediante su labor de mediación-explicación.

c) La *función normativa* está todavía en el terreno del sentido del texto. Es la función que establece el sentido del texto, que puede ser norma de inteligencia o de acción. Tomemos el ejemplo de Jn 14, 28: «Si me amarais, os alegraríais de que me vaya con el Padre, porque el Padre es más que yo». En las disputas cristológicas del siglo IV este versículo era usado como argumento por los arríanos; con él querían defender su postura de que el Hijo sólo puede ser concebido como criatura de la voluntad del Padre. Sin embargo, la Iglesia establece con su autoridad que el texto no podía ser entendido como una expresión de inferioridad ontológica del Hijo en relación al Padre. Esta es una interpretación normativa, que es vinculante en el orden del creer.

A nosotros nos interesan sobre todo las dos primeras funciones, que nos ayudan a entender cuanto venimos diciendo hasta ahora. Es necesario diferenciar en la interpretación el momento filológico, técnico y crítico, y la reproducción o representación del sentido del texto. Pero todavía existe una dimensión ulterior.

i. / lermenéutica: teoría de la compresión-interpretación

¿Existe la quinta Sinfonía de Beethoven? Sí, la hemos escuchado muchas veces. Es cierto, hemos podido escuchar diversas interpretaciones de esta pieza musical. Porque la música no existe más que cuando se ejecuta la partitura; ésta no es más que un registro, una forma de conservar el mensaje escrito mediante una serie de signos convencionales. Primero hay que dominar los signos, saber qué es cada uno, cuánto tiempo vale, a qué nota se refiere, en qué clave está escrito el conjunto. Una vez comprendidos los signos, éstos pueden ser interpretados: es entonces cuando se produce la música, cuando cobra vida la obra significada en la partitura.

Un soneto de Quevedo, una pieza dramática de Lope de Vega... incluso sabernos algunos textos de memoria, nos basta oír una frase conocida para recitar un fragmento de una obra teatral. Somos capaces de recitar un poema, gozamos con una representación teatral. El mundo, los acontecimientos, las circunstancias, los personajes, los sentimientos que escritores como Quevedo o Lope de Vega registraron en sus obras no quedan enclaustrados en su notación escrita, sino que gracias a ella están a nuestro alcance, vienen a la vida cada vez que son recitados o representados.

Pero, volvamos a nuestra pregunta: ¿existe la quinta Sinfonía de Beethoven? ¿qué es? ¿en qué consiste una sinfonía? ¿cómo se explícita? Si pertenece al mundo de la música: ¿qué es la música? ¿para qué sirve? ¿cómo se hace música?...

Tomemos el salmo 122, uno de los cantos interpretados por el pueblo judío cuando subía en peregrinación a Jerusalén para celebrar sus fiestas. Para nosotros este salmo está registrado en un cuerpo textual determinado, llamado Salterio. Pertenece a un grupo característico de salmos: los de peregrinación o cantos de la subida a Jerusalén. Tiene una forma literaria concreta, un ritmo propio, usa unos términos precisos... Pero ¿qué es un salmo? ¿qué es un poema religioso? ¿qué dice este texto concreto? ¿qué quiere de mí? ¿cómo puedo hacerlo mío?

Estos interrogantes los podemos formular ante toda comunicación escrita, ante cualquier texto literario. ¿Cómo surge el texto? ¿cómo me llega? ¿qué me dice? ¿cómo condiciona el lenguaje al mensaje que comunica? ¿qué presupuestos poseo como lector? ¿qué condicionantes hay en mí?... Este es el campo de la hermenéutica general, de la teorización sobre la comprensión-explicación e interpretación de los textos literarios.

Resumen. Los tipos de interpretación de textos literarios según su función son: reproductiva, explicativa y normativa. La hermenéutica es la reflexión teórica sobre la comprensión, explicación e interpretación de textos literarios.

PRIMERA PARTE

INSPIRACIÓN, LENGUAJE Y HERMENÉUTICA

El tratado de hermenéutica tiene una relación de correlatividad con el de la inspiración bíblica. Estos dos tratados se condicionan mutuamente. Dentro de nuestra propuesta hermenéutica tiene un lugar importante la hermenéutica bíblica. No hemos de olvidar que la interpretación de los textos bíblicos ha sido el campo donde más se ha desarrollado en el tiempo la actividad y la reflexión hermenéutica. Por ello, vamos a comenzar adelantando alguna nota sobre el tema de la inspiración, que dará paso al desarrollo de nuestra reflexión hermenéutica.

Un rasgo fundamental que encontramos en la Biblia es que los escritores sagrados enuncian una comunicación que se presenta como palabra divina, mensaje de Dios. Decimos que estos autores están inspirados, asistidos peculiarmente por un don divino, ya que el mensaje que transmiten pertenece primeramente al ámbito del Dios que quiere comunicarse. La orientación hermenéutica que tomemos ante la Biblia dependerá mucho de la concepción que tengamos de la inspiración; igualmente, el concepto de inspiración marcará sustancialmente la orientación hermenéutica.

2

INSPIRACIÓN EN CLAVE DE JUICIO
Y EN CLAVE DE LENGUAJE

Santo Tomás nos había enseñado a colocar la *profecía* (no estrictamente la inspiración) en el contexto de los carismas o de las *gratiae gratis datae* (STh q. 171-178). Los carismas los divide en tres grupos:

— gracias de conocer *(charisma cognoscendi),*
— gracias de hablar *(charisma loquendi),*
— gracias de obrar *(charisma agendi).*

Usando esta división ubicó el carisma de profecía en el primer grupo, y así queda entendida como carisma de conocimiento. Éste es el presupuesto sobre el que después se elabora el tratado *De Inspiratione Sacrae Scripturae,* que consecuentemente entiende la inspiración como una cuestión de conocimiento. Veamos cómo se concibe la inspiración según esta clave.

1. *Inspiración en clave de juicio*

Entendemos por juicio el juicio intelectual, el acto mental que afirma o niega algo.

En el mundo del conocer mental se distinguen la percepción, el enunciado y el raciocinio. El autor bíblico puede recibir sus conocimientos directamente de Dios, por revelación previa. Esta revelación puede llegar por diversos caminos: visión, imaginación, percepción intelectual.

Pero encontramos en múltiples ocasiones que el profeta recaba **sus** informaciones humanamente, por sus propias fuerzas, por su **propia** experiencia, por la observación de la realidad que lo circunda, por el

contacto con otros hombres. El escritor tiene que hacer un juicio para saber si es verdadero o no lo que le han dicho o lo que ha conocido. En este momento del proceso del conocer humano es cuando actúa Dios, cuando el autor desarrolla un juicio lógico; es en ese instante cuando Dios le inspira, de modo que el profeta ve las cosas a la luz de la verdad divina, a la luz de Dios. Al realizar el enunciado que sigue a la percepción se produce una actuación divina, así queda garantizada la verdad del juicio emitido sobre la percepción realizada por el escritor sagrado. A este juicio sigue la decisión de comunicarlo, pero es Dios quien mueve la voluntad humana de escribir, sin quitar la libertad; bajo la acción infalible de Dios, la decisión del hombre es divina: Dios es autor del proceso, y por él del libro.

a) Consecuencias

De una concepción de la inspiración de este tipo brotan rápidamente una serie de consecuencias. En primer lugar, se produce una preocupación obsesiva por la *inerrancia bíblica:* todo en la Escritura tiene que ser verdad, nada puede tener error; al ser la Biblia un texto inspirado, los enunciados que contiene no pueden ser falsos ya que vienen de Dios.

Otra consecuencia posible es la del *fundamentalismo,* defender la verdad de toda frase bíblica tal y como está, llevando a desmenuzar la Biblia en infinidad de enunciados infalibles.

Por otro lado, la Biblia adquiere un carácter *a-histórico,* absoluto. El juicio es algo absoluto, no condicionado, no importa cuando se haya pronunciado, está fuera de la historia.

Y, finalmente, se cae en un desinterés por las formas literarias e incluso del lenguaje. Al ser lo único importante la verdad del enunciado, es indiferente como se formule.

b) Juicio práctico

Pero ¿cómo funciona un esquema de este tipo en los libros sapienciales? Por ejemplo, Prov 26, 14: «La puerta da vueltas en el quicio, el perezoso en la cama»; existe este refrán que la gente dice y que el autor inspirado toma y pone por escrito. Cuando el autor hace esto lo realiza bajo la luz de Dios. Pero ¿dónde quedaría el juicio intelectual en los Salmos o en el Cantar de los Cantares? Para solucionar estos problemas hay que hacer un añadido: junto al juicio teórico existe también el *juicio práctico.* Éste tiene como objeto no la verdad del enunciado sino la conveniencia de la formulación. El autor juzga que tiene que escribir precisamente con esas palabras, de ese modo exacto.

Esta adición del juicio práctico diferencia y afina el esquema anterior. Es un progreso en cuanto que se acerca más a la realidad psico-

lógica de la creación literaria; pero todavía lo centra todo en el juicio. Así, el tratado permanece pero explicando un poco lo que no funciona.

2. *Inspiración en clave de lenguaje*

Preferimos adoptar una postura radicalmente distinta, cambiar de lugar el tratado de inspiración y contemplarlo desde una perspectiva diferente.

Cuando los autores bíblicos hablan de su experiencia no presentan el argumento del conocer, del aprender, del juicio. Es más una cuestión de lenguaje que otra cosa: labios quemados, libro que se come, *no sé hablar...* Bien mirado, en la Biblia la actividad inspirada no se presenta como carisma de juicio sino de lenguaje. No proclamamos *Idea de Dios* sino *Palabra de Dios,* porque la Escritura recoge primaria y fundamentalmente la palabra divina, la voluntad comunicativa de Dios al hombre. Para éste el instrumento genuino y normal de intercomunicación es el lenguaje, y Dios lo asume. Si decimos que la Biblia es palabra inspirada, estamos afirmando que nos encontramos ante una cuestión de lenguaje; el autor bíblico hace una tarea de trabajo con el lenguaje, como cualquier otro escritor elabora una experiencia para hacerla comunicable. El escritor realiza una actividad; en la tradición griega su actividad es *poiesis* (acción) y su resultado es el *poiema* (acto, obra).

El poeta es el hombre de la palabra, que vierte en el lenguaje escrito sus experiencias vitales. Para los cristianos, que consideran la Biblia como Palabra de Dios, es en ese momento cuando interviene el Espíritu de Dios: cuando el autor sagrado da forma de palabra a la experiencia que se desea hacer comunicable.

> *Resumen.* El tratado de hermenéutica tiene una relación de correlatividad con el de la inspiración bíblica. La inspiración puede entenderse desde la clave del juicio intelectual; pero ello trae como posibles consecuencias la preocupación obsesiva por la inerrancia bíblica, el fundamentalismo, la ahistoricidad del texto, la despreocupación por las formas literarias. Al juicio intelectual teórico hay que añadir el juicio práctico. Preferimos situar el tema de la inspiración en la perspectiva del lenguaje: el Espíritu inspira al autor cuando éste da forma de palabra a la experiencia vital que quiere comunicar.

3. *Lenguaje e inspiración*

El lenguaje es el gran medio de la comunicación interpersonal. En el interior de esta relación comunicativa se coloca el carisma de la inspiración, que es carisma de lenguaje.

Todo el proceso que da lugar al lenguaje ' tenemos que concebirlo bajo la acción del Espíritu. Aquí reside principalmente el carisma: la misión de los escritores sagrados es transformar en palabra la experiencia humana, hacer lenguaje escrito la historia del pueblo, sus personales experiencias, el sentido de la historia, las obras de salvación, la respuesta del pueblo a Dios. La inspiración es carisma de lenguaje, y el lenguaje fragua en esta etapa. Antes de esta actividad no existe la palabra, no hay palabra de Dios. Si la Biblia es Palabra de Dios es porque el Espíritu ha dirigido este proceso.

La inspiración es un carisma del Espíritu, que mueve al autor humano en el proceso de transformar experiencia humana en palabra, de tal modo que el resultado sea obra de lenguaje del escritor o autor y quede consagrado como palabra de Dios.

Aquí encaja la definición y descripción que ofreció en el concilio Vaticano II monseñor Neóphytos Edelby, que explicita una presentación moderna de la inspiración en nombre de la tradición oriental:

> Querríamos proponer ci testimonio de las Iglesias de Oriente... Nuestros hermanos ortodoxos reconocerán en este testimonio nuestra fe común más pura.
> *Primer principio:* No se puede separar la misión del Espíritu Santo de la Palabra hecha carne...
> *Segundo principio:* La Escritura es una realidad litúrgica y profética... Las Iglesias orientales ven en ella *la consagración de la historia de salvación bajo las especies de palabra humana,* inseparable de la consagración eucarística, que recapitula toda la historia en el cuerpo de Cristo...
> *Tercer principio:* La tradición es la epíclesis de la historia de salvación, la teofanía del Espíritu Santo, sin la cual la historia es incomprensible y la Escritura es letra muerta...

Es decir, la historia de salvación está consagrada en forma de palabra, y puedo comunicarme, comulgar con ella como comulgo con Cristo en el pan y el vino.

Como la Palabra se hace carne por la sombra del Espíritu sobre María (Le 1, 35), que consagra el «santo», así el hecho se hace palabra bajo el Espíritu, quedando así consagrado. La historia de salvación (hechos) se transforma en palabra (creación literaria) por la acción del Espíritu (inspiración): los hechos quedan consagrados bajo especie de palabra.

La consagración ardiente de los labios de Isaías, el poner las palabras en boca de Jeremías, el rollo escrito que devora y asimila Ezequiel, el fuego incontenible en los huesos de Jeremías, la mano que sujeta, el viento que arrebata son imágenes de la acción del Espíritu ordenada a la palabra.

1. Cf. L. Alonso Schókel, *La Palabra Inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje,* Madrid,'1986,206-210.

Esto no significa que se produzca una realidad inerte, pues el libro, en cuanto tal, no es más que notación mecánica y convencional de la palabra. Es un registro de tipo escrito, que conserva la palabra de manera estable y transmisible. La palabra tiene que volver a sonar, volver a ser palabra, volver a ser consagrada por la acción del Espíritu, volver a presentar como reveladores los hechos de la historia de salvación.

La Iglesia invoca al Espíritu para que vuelva sobre el pan, sobre la letra escrita, repitiendo perpetuamente la consagración, haciendo que los hechos vuelvan a revelar, conduciendo así a la Iglesia hacia la plenitud de la verdad. El Espíritu responde a esta invocación o epíclesis de la Iglesia y le va dando el conocimiento espiritual creciente de la Escritura.

Para leer un texto es deseable poder compartir el mismo espíritu en que se produjo. Pero quien no condivide esta situación también tiene acceso al mensaje registrado en el texto, porque pueden darse muchos tipos de lectura de una obra literaria. Para un cristiano la Biblia es Palabra de Dios. Hemos visto la visión creyente de la Escritura y la necesidad de participar del mismo Espíritu con que fue escrita para ahondar en su realidad de palabra divino-humana. Pero para un no creyente la Biblia se ofrece como realidad literaria universal, posibilitando diversos tipos de lectura: laica, ética, literaria, etc. La Biblia permanece abierta a toda persona que accede a ella.

3
DE UNA HERMENÉUTICA DE AUTOR A UNA HERMENÉUTICA DE TEXTO

Si quisiéramos caracterizar el último giro hermenéutico de forma esquemática y aguda, emplearíamos una simple oposición: hermenéutica de autor-hermenéutica de texto.

Una distinción tan simple nos sirve ya como una primera orientación. La constitución conciliar *Dei Verbum* enunciaba el principio hermenéutico de la *intentio auctoris* como punto de llegada de la exégesis bíblica crítica, aunque dejando una puerta llamativamente abierta a «lo que Dios quiso significar con sus palabras» |las de los autores] (DV 12). Trasponiendo la puerta abierta nos aventuramos por un camino que continúa, y bien pronto llegamos a otra estación: «lo que el texto significa». La hermenéutica de texto que vamos a proponer no intenta deshancar al autor, sino integrarlo con otros factores que se dan en el acto interpretativo. No es correcto, como veremos, entender una hermenéutica de texto como sustituto exacto de una hermenéutica de autor, donde la primacía del texto pasaría a ocupar la del autor. Autor, texto... son cofactores de un universo amplio, son elementos correlativos implicados en un conjunto donde coexisten otros factores decisivos en la interpretación literaria.

1. *Hermenéutica de autor*

(Xiando nos enfrentamos con un texto, ¿qué queremos entender y explicar? ¿la experiencia del autor? ¿el texto como su objetivación? ¿mi existencia en trance? Es un problema serio que divide las opiniones de los exégetas. Schleiermacher insiste en el autor, tanto que llega a decir que para comprender un texto debemos entrar en la mente **del** autor, identificarnos con él. Dilthey habla de llegar a la experiencia

total: repetir en nosotros la globalidad de la experiencia del autor, entrando en su sentir total (emotivo, pasional, etc.). Gunkel invita al exégeta, al intérprete, a entrar en la mente del autor.

a) La intención del autor

Desde este punto de vista el sentido del texto viene definido por la intención del autor. El lector, para entender el texto, debe encontrar en él esa intención. Para comprender el texto debo comprender aquello que quiere decir el autor, porque la clave de la interpretación es la intención del autor.

Al lector toca explicar el sentido que el autor ha dado a su texto; el sentido es algo querido por el autor, no sólo un dato del texto, y no está a merced del lector-intérprete.

Pensamos que la intención del autor se puede enunciar como *primer* principio hermenéutico, pero ¿como único principio? Para comprender un texto, ¿es suficiente comprender la intención del autor? ¿ésta permite, facilita la totalidad del sentido del texto y me asegura la objetividad? ¿es criterio de validez y verdad? La intención del autor es un gran principio, pero de ninguna manera el único *principio.*

¿Qué es la intención del autor? No conviene confundir los planos al hablar de la intención del autor. Intención es igual a intencionalidad o voluntad de significar.

La intención del autor se puede aclarar con las siguientes oposiciones: *«vis verbilvoluntas significandi»,* «decir/querer decir», *«sayl mean», «sagenlmeinen».* A través de una palabra expreso el concepto que quiero significar y qué objeto está encerrado en el concepto. Es la *voluntas significandi* del autor.

Los casos extraordinarios iluminan bien la distinción. El que habla en una lengua extranjera que no domina, muchas veces aprecia la distancia entre lo que dice y lo que quiere decir, especialmente porque en su lengua materna posee el vocablo y el concepto que no logra traducir; sus interlocutores nativos, si son inteligentes, también aprecian la distancia y hasta saben subsanarla mental o verbalmente. Por ejemplo, un extranjero que necesita unas tijeras, al pedirlas en una tienda en Italia dice que quiere comprar una *forchetta* (se equivoca, quiere decir *forbici)* hay diferencia entre lo que dice y lo que quiere decir, son dos entidades distintas. Incluso ocurre con personas que, compartiendo la misma lengua, nos falla la expresión, de modo que en una conversación el interlocutor llega a preguntarnos entre extrañado y cortés: «¿quiere usted decir que...?» o nos corrige: «querrá usted decir que...», o expresa formulaciones como «no sé si le he entendido bien», o «lo que yo quiero decir es ...».

La palabra tiene una capacidad significativa: es lo que se denomina la *vis verbi* (no la fuerza, sino el significado de la palabra, aque-

lio que puedo encontrar en un diccionario). Entre los varios significados de una palabra elijo uno porque quiero significar algo concreto, que es la *voluntas significandi.*

Hemos dicho que el concepto queda expresado en la palabra; pero una misma palabra puede responder a varios conceptos. Por ejemplo: «raíz» puede referirse a varios conceptos, no significa lo mismo para un dentista que para un matemático, o para un filósofo o un agricultor. «Banco» evoca distintos conceptos en quien dice esta palabra según sea un economista, un carpintero, un jardinero...

b) Intención semántica

Entendemos por intención la *intentio* escolástica, el *tendere in,* movimiento hacia, el acto por el que el intelecto humano tiende hacia, se dirige a un objeto.

Cuando una persona tiene ante sí un objeto, realiza una percepción. Esa percepción del objeto se transforma en un concepto, que se expresa con la palabra. El concepto es una realidad que proviene del acto intelectual del «dirigirse a» *(tendit in):* la mente «tiende hacia» un objeto y así se realiza el concepto. Podemos verlo en un esquema:

Palabra

Concepto_______________Objeto

La palabra expresa el concepto que en mí produce la percepción del objeto. Esa expresión conceptual, designar un concepto con una palabra es un acto intelectual que procede del «dirigirme a». Así la palabra se refiere al objeto a través del concepto.

Una misma palabra puede servirme para diez conceptos pero el que quiero decir es sólo uno. El autor, que *tendit in,* es el que determina este significado. El trabajo crítico en un texto será el de recuperar entre diversos significados el que pretende el autor. De la misma manera, un concepto puede ser expresado con varias palabras.

Cuanto venimos diciendo de la palabra puede aplicarse también a la frase. Un mismo enunciado puedo convertirlo en afirmativo, interrogativo, irónico, etc.

Pongamos el caso de Mt 6, 22-23 donde el autor usa las expresiones *ophtbalmós ponerás* y *ophthalmós haplous.* Algunos autores traducen la primera como «ojo enfermo». Pero hay que considera*

que *poneros* indica una dimensión ética, por lo que no puede ser «ojo enfermo». Desde aquí se nos está señalando que «ojo» está situado en otra línea, que hay que buscar la intención del autor, y que éste ha colocado esta expresión en una antítesis que hay que captar globalmente. Vengamos a la segunda formulación: *haplous* significa «simple», tanto en el terreno físico como en el moral, pero aquí hemos de inclinarnos por lo moral, ya que la palabra forma parte de la antítesis. Significa «ojo generoso», que en el sentido bíblico nos lleva a «corazón sencillo». Pero hay más, porque nuestro autor es un semita; hemos de ir al hebreo para alcanzar un significado más preciso, porque en este caso la intención del autor está mediada por la lengua hebrea. *Ra'a* referido a ojo significa «tacaño» y *tob* es «generoso», porque para un semita el ojo, además de la sede del sentido visual, es la sede de la valoración estimativa. El autor, pues, nos ha hecho un juego de palabras y de expresión idiomática.

En el lenguaje ordinario entendemos por intención lo que se quiere decir *(voluntas significandi),* no lo que las palabras dicen en sí.

En el lenguaje legal y judicial entendemos, o mejor entienden los jueces y legisladores, aquello que querían decir los que promulgaron una determinada ley, la *voluntas legislatorum.* Se distingue entre la *vis verbi* y la *voluntas legislatoris;* ya que una ley es un acto de voluntad que se define para el bien común, en muchos casos se supera la letra de la ley apelando a la voluntad del legislador.

En el lenguaje retórico (toda forma de lenguaje literario) entendemos por intención el paso, visto o adivinado, de lo que el autor dice y de lo que quiere decir a través de diversos procedimientos. En el lenguaje retórico hay que tener en cuenta los tropos y figuras literarias.

c) La intención del autor: principio hermenéutico crítico

Entrar en una hermenéutica de autor marca otros factores de inspiración filosófica positivista: el ideal de objetividad y de precisión.

En la hermenéutica de autor se entiende que el autor, en un acto consciente, objetiva su pensamiento, lo que quiere decir, en un texto: es el sentido del texto. Este sentido objetivado queda así inmutable y totalmente fijo; pasado el tiempo el lector buscará esta objetivación. El sentido del texto está allí, pleno, acabado, perfecto; el lector lo que hace es llegar a él. El intérprete aspira a establecer con toda objetividad y precisión el sentido del texto que tiene delante, reduciéndolo a la intención del autor. El texto es el objeto inmediato de estudio, el sentido del texto es el objeto de la interpretación. El autor no es objeto, pero su pensamiento se ha objetivado en el texto y así es perfectamente recuperable.

Este ideal de objetividad es algo bello, pero tiende una trampa, porque se basa en la distinción radical entre sujeto y objeto (lector-

texto), sin tomar en consideración que en el entender el sujeto está implicado (de lo contrario no sería tal sujeto).

Objetividad se opone a subjetividad, se pone entre paréntesis toda la subjetividad del lector. Así, en el campo intelectual el lector debe controlar todo prejuicio, en el campo volitivo y emotivo toda parcialidad y en el campo de la fantasía toda anticipación. Estos tres elementos (prejuicio, parcialidad y anticipación) deben ser abolidos, porque el lector ha de llegar a la pura objetividad. Con una disciplina de renuncia y vigilancia constantes, el intérprete tratará objetivamente su objeto de estudio, que es el sentido del texto.

El principio de objetividad está además cualificado con la precisión como ideal científico. Precisión se opone a vaguedad y aproximación. Para lograr este ideal, el intérprete, mejor dicho, los filólogos, elaboran métodos de análisis que tratan como instrumentos de precisión. La filología quiere ser un instrumento de precisión; no sólo quiere definir lo que el autor quería decir, sino también hacer esto con precisión. Pero ¿y si el autor no quiso escribir con precisión? Este ideal de precisión aparece como posible en una hermenéutica de autor, porque se confiesa que el sentido está allí, en el texto. La filología es el instrumento que nos sirve para comprender, para precisar lo que dice el texto y no podemos renunciar a ella si queremos penetrar en el texto.

d) Crítica a la hermenéutica de autor

Según la hermenéutica de autor es importantísimo llegar a la intención del autor, con nombre o sin él, o al menos a su escuela literaria, o a su época. Este tipo de hermenéutica aplicado como exclusivo a un texto literario nos lleva a las siguientes conclusiones:

*d.*1. Neutralidad. A fuerza de evitar prejuicios, pasiones, fantasías..., un texto que sabemos que es rico en sí lo convertimos en un texto irrelevante. Con la imparcialidad total se desemboca en una exégesis tan aséptica, tan clínica, que al final no importa nada: interesa pero no importa.

d.2. Distanciamiento. En el campo bíblico, terminada la exégesis, en un segundo acto el texto lo toma el pastor y lo aplica a la comunidad. No lo logra. El estudio científico corre el peligro de distanciarse de la vida (catequesis, predicación, homilía...). La exégesis científica no sirve a la comunidad porque son dos mundos separados. En el campo literario nos quedaríamos en los datos, en la información que hemos podido obtener del texto sin entrar de lleno en la comprensión del mismo.

d3. Minimalismo y maximalismo. Tomemos un ejemplo de un autor situándolo en su época y en su estilo literario: san Agustín, **del** que nos consta que su mundo espiritual era la Biblia. Ante un texto **de**

san Agustín me pregunto: ¿cómo sé que aquí está refiriéndose a un pasaje del profeta Oseas? De este modo se llega al minimalismo en la interpretación literaria. Pero conociendo a san Agustín, su estilo literario, su uso de la Biblia ¿cómo sé que no está refieriéndose a un pasaje del profeta Oseas? Por aquí se llega al maximalismo en la interpretación literaria.

Así entramos en el tema de la prueba; hay que llegar a probar cuál es el sentido auténtico del texto y surge la famosa pregunta: «¿cómo sabe usted que el autor quiso decir eso?». Se puede responder diciendo: «¿y cómo sabe usted que no quiso decirlo?». Escoger la primera pregunta ignorando la segunda es ya hacer una opción determinada, es prejuzgar. Si hago las dos preguntas: puedo buscar otra información que me ayude: costumbres del autor, tipo de texto. Por ejemplo, el evangelio de Juan, donde encontramos: uso de símbolos, alusión fina, delicada... Puedo suponer que lo que quería decir es probable, entra en el estilo de Jn. O lo supongo por el género... Otros ejemplos pueden ser Rubén Darío y los simbolistas franceses, o Quevedo y su influencia respecto de Séneca. Si no hacemos la segunda pregunta nos perdemos muchas cosas.

Si el sentido está definido adecuadamente por el autor (para definir el texto debo conocer la intención del autor), por desgracia debemos conformarnos con poco. Puede que el autor pensara en un aspecto, pero esto no lo puedo afirmar categóricamente; es poco, limitado lo que puedo decir con seguridad. Es un minimalismo de contenidos. Pogamos el caso de la fecha de un texto o de un autor; nos situamos en el siglo V a.C. como fecha probable; desde ahí pasamos a decir que con menos probabilidad la fecha podría ser la segunda mitad del siglo V a.C. y finalmente, como improbable pero posible, lo colocamos en la última década del siglo V a.C. Es la regla aúrea: a mayor precisión corresponde menor probabilidad.

Paradójicamente, ligado al minimalismo y ocupando su espacio, tenemos el inmenso campo de la conjetura, de la hipótesis. Se llega al siguiente principio: el número de hipótesis es inversamente proporcional al número de datos ciertos; a menos datos más hipótesis.

> *Resumen.* Según una hermenéutica de autor el sentido de un texto viene definido por la intención del autor, acompañado por un ideal de objetividad y precisión. Este tipo de hermenéutica corre el riesgo de caer en la neutralidad, el distanciamiento y el minimalismo y maximalismo. La intención del autor no es el único y exclusivo principio hermenéutico.

2. *Límites de la hermenéutica de autor*

En la hermenéutica de autor estamos escuchando el ideal de las ciencias naturales: objetividad y precisión, que permiten conocer y dominar las fuerzas y procesos naturales. No declaramos falsa la teoría de la hermenéutica de autor, sino limitada, ya que está cimentada sobre unos presupuestos que la limitan.

a) El autor

Según esta teoría todo el sentido del texto fluye a través del acto reflexivo y querido de la inteligencia: «quiero decir esto y nada más». Aquello que no pasa por la conciencia refleja del autor no es sentido del texto.

Pero esto no se puede afirmar desde la realidad histórica de cómo se lee, de cómo son transmitidos los libros en la tradición milenaria de la humanidad. Hay en el texto gran cantidad de sentido que viene del deseo, de la fantasía, del subconsciente del autor y que de hecho es sentido del texto, pero no atraviesa el acto reflejo de la inteligencia. La realidad del autor es mucho más compleja que la del esquema de una intención de sentido.

En un autor, ¿podemos decir que la intención consciente lo es todo? ¿lo explica todo? ¿y la fantasía, la intuición, la emotividad, el deseo? Reducir al autor al mecanismo de la intención es algo irreal, es inventarnos lo que no existe. La psicología moderna nos obliga a una visión más compleja del creador literario, del autor.

Un ejemplo bien claro lo tenemos en la gran visión de Ez 37, 1-14: los huesos secos. Ezequiel, profeta y sacerdote, hombre esperanzado, preocupado por la repatriación de su gente, porque para él volver a la patria, recuperar la tierra es algo capital. Y escribe la visión de los huesos secos, ¿qué quiere decir Ezequiel con esa bellísima obra poética?, pues nos lo cuenta inmediatamente después. Entonces nos percatamos de que el sentido del símbolo no ha sido captado por Ezequiel más que en una pequeña parte. Su riqueza significativa le trasciende, porque Ezequiel tiene un control histórico y cultural que no ha permitido al exégeta Ezequiel comprender al poeta Ezequiel. No ha entendido su propio texto, porque está constreñido por un marco histórico y cultural determinado por dos factores: la repatriación y la no creencia en la resurrección de los muertos. Ezequiel ha creado proféticamente un símbolo magnífico que le trasciende cuando trata de explicarlo. El filtro Instórico-cultural le ha impedido llegar más allá en la comprensión de su propia obra. Si quitamos el filtro histórico-cultural sabemos que la resurrección es un hecho en Cristo. Es un símbolo de la nueva vida.

En este poema, a través de un canal subterráneo, ha pasado el deseo, escapando de la voluntad consciente del autor, el deseo de

vida, de pensar que no todo va a terminar aquí... y esto se ha hecho camino y palabra en el poema de Ezequiel. A veces el autor no es el mejor intérprete de su obra. El Ezequiel crítico no ha entendido al Ezequiel poeta. Ezequiel no apreció el alcance de su símbolo, porque no llegó a las raíces. Pero le dio forma poética y lo legó a los sucesores: es su mérito inmarcesible.

En nombre de la objetividad, podemos decir que la hermenéutica de autor no es objetiva. No responde. No funciona. Está fundada sobre un *a priori* que va contra la experiencia de lo que es un autor literario.

b) La obra-texto

Si tomamos la realidad de la obra literaria como tal notamos que es un sistema de relaciones significativas. Un soneto no son catorce proposiciones colocadas una detrás de otra, sino que un soneto es una unidad. Y es una unidad significativa no puramente formal. Cada frase influye significativamente en el resto y viceversa.

En el acto de escribir o desarrollar una obra van naciendo relaciones que no estaban pensadas por el autor. Una situación, un personaje, van sacando a la luz nuevas relaciones. Mucho más si pensamos en aquello que en la obra es simbólico o puede serlo; símbolo que el autor puede no haber comprendido en toda su potencialidad.

La obra va más allá del autor. Desde la óptica de la obra una hermenéutica de autor no basta. La obra no puede quedar encerrada en un momento histórico, la obra camina más lejos que el autor. Incluso puede convertirse en «símbolo de». Cervantes no vio que su personaje Don Quijote es símbolo de un tipo humano, que encierra todo un proceso de un modo de ser hombre. Y esto porque Cervantes estaba inmerso en una línea cultural determinada.

Otro ejemplo cercano lo tenemos en Franz Kafka con su *Metamorfosis,* ¿llegó a entender toda la fuerza del símbolo del hombre oprimido por una cultura en la que queda reducido a un insecto y ello expresado con un crudísimo realismo?

c) El lector-oyente

Si tomamos la parte del lector, el ideal de objetividad es un sofisma, porque donde hay sujeto hay subjetividad.

Es imposible observar sin ser parte del proceso. Es inútil decir que se mira, pero que nadie mira. No se puede mirar desde «ningún sitio», para poder ver es necesaria la angulación. La objetividad niega esa angulación, sería como ponerse «en ninguna parte» y desde allí mirar. No queremos decir que no sea posible la objetividad, sino que ésta admite grados y que la objetividad pura no existe, sino siempre

relacionada con la subjetividad de la persona que percibe, recibe, capta la realidad que le rodea.

Para contemplar un cuadro tengo que colocarme en alguna posición, con determinado ángulo. Hay imágenes que hay que mirar desde abajo o desde un lado; en otras puedo escoger el punto de mira. Pero al colocarme yo, estoy colocando el cuadro: el cuadro, en cuanto manifestación, está condicionado por la posición y postura del contemplador. Las vidrieras de una catedral gótica sólo se perciben bien desde el interior del edificio. Lo mismo sucede cuando el lector se enfrenta con un texto. Por tanto, vemos también cómo desde la perspectiva del lector una hermenéutica de autor es insuficiente.

3. *Doctrina del Magisterio*

Un caso concreto de cuanto hemos dicho hasta ahora sería la explicación creyente de la Biblia. En la versión última del Magisterio eclesial ¿cuál es el principio hermenéutico que aplica el concilio Vaticano II a la sagrada Escritura?

En el momento en que se elabora el texto conciliar, entre los católicos predominaba casi exclusivamente la hermenéutica de autor, por lo que se podía esperar que en la constitución *Dei Verbum* fuese canonizado este modo de lectura crítica de la Biblia.

El texto original dice: *Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit* (DV 12). Habiendo hablado Dios en la sagrada Escritura por hombres y a la manera humana... Es un hecho de lenguaje humano. Son los hombres los que hablan (langue), y lo hacen a la manera de los hombres (parole). Éste es el primer principio teológico: tomar muy en serio la encarnación de Dios y la de su Palabra. Veamos dónde se pone el principio hermenéutico.

Interpretación de la sagrada Escritura: *Interpretes Sacrae Scripturae, ut perspiciat, quid Ipse nobiscum comunicare voluerit, atiente investigare debet quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit* (DV 12). Para que el intérprete de la sagrada Escritura comprenda lo que Dios quiso comunicarnos, debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos... Para entender el sentido revelado se debe pasar a través de lo que quiere decir el autor sagrado. Hasta aquí parece afirmarse una hermenéutica de autor.

Pero más adelante se añade *eorum verbis:* para saber lo que Dios ha querido comunicar no sólo hay que conocer lo que quiere decir el autor, sino también lo que Dios ha querido decir con las palabras del autor *(eorum verbis),* es decir, el texto.

El Concilio abre una puerta de interpretación. No ha cerrado la hermenéutica en la intención del autor, porque llegados a este punto

los padres conciliares han visto que es posible que con aquellas palabras Dios quiera decir cosas que el autor no entendía.

> *Resumen.* Hemos visto que la hermenéutica de autor es limitada. En el autor hay que contar con la fantasía, la intuición, la emotividad, etc. La obra literaria es un sistema de relaciones significativas, que camina más allá de su autor. En el lector la objetividad es posible, admitiendo grados en ella, y sabiendo que donde hay sujeto hay subjetividad. Un caso particular de explicitación de principios hermenéuticos lo encontramos en el concilio Vaticano II respecto a la sagrada Escritura, admitiendo la intención del autor junto al texto como realidad significativa autónoma.

Comenzábamos este tema afirmando que el último giro hermenéutico está marcado por la oposición hermenéutica de autor-hermenéutica de texto. Hemos expuesto los límites de una hermenéutica de autor y la exclusividad de la intención del autor en la interpretación literaria. La hermenéutica que proponemos, la hermenéutica de texto, incluye el tema de la intención del autor, pero subrayando que ésta sola no basta.

Entendiendo por intención el acto consciente por el cual la mente se dirige a su objeto *(mens tendit in),* encontramos en la lectura de la obra literaria una convergencia de dos sujetos que son mentalmente conscientes de los mismos objetos. El lector se libra del mundo empírico y se constituye en sujeto de otro mundo de objetos. El lector se sorprende lleno de pensamientos, imágenes, sentimientos que él constituye en objetos y que a la vez son de otro: «al ser mi persona extrañamente invadida por los pensamientos de otro, yo soy ese yo a quien conceden pensar pensamientos ajenos» [1].

La obra literaria nos aparece como un complejo de relaciones, en el que coexisten diversos factores relacionados entre sí. Hay que tener en cuenta todos estos factores que se incluyen en la obra literaria, y que vamos a estudiar ahora en detalle. La obra literaria es comunicación; tenemos en primer lugar a alguien que emite un mensaje que es recibido por otro sujeto; es una terna interesante: un *autor* que dice *algo* a un *lector.* Esta actividad comunicativa se desarrolla sobre unas bases muy determinadas; el autor elabora su obra sobre una materia concreta, es decir desarrolla un *argumento.* Por último, hay un factor más a analizar en el complejo literario, ya que el autor elabora el texto usando un instrumento indispensable para su actividad: el *lenguaje.*

1. George Poulet, «Fenomenología del leer», en *Nueva historia de la literatura* S6, citado en W. Hay, *lateral y Meauing. From Pbenomenology to Dcconstructkm.* Oxlord, I^S[1]), 10.

4

EL MÉTODO HISTÓRICO CRITICO

1. *Introducción*

Al pasar de una hermenéutica de autor a una de texto (en el sentido explicado) nos parece útil reflexionar sobre el método histórico crítico como hoy se practica, porque representa todavía el predominio de la hermenéutica de autor. Lo cual no nos lleva a rechazar dicho método, tan meritorio, sino a dirigirle algunas críticas.

Este método pretende comprender los textos en sus coordenadas de espacio y tiempo, que incluyen como factor principal la cultura. No porque los textos traten de hechos históricos, pues el método también se aplica a textos líricos o dramáticos. Sino porque considera que el sentido de los textos estaba condicionado por la coyuntura en que surgieron.

Condicionado no es lo mismo que determinado. Los textos no son productos necesarios de causas físicas, sino que proceden de conciencias libres. A su vez los autores no operan en un vacío absoluto, libres de todo influjo consciente o inconsciente. Idénticas circunstancias provocan una respuesta y su contraria, una positiva y otra negativa. En una circunstancia en que se prepara una decisión (2 Sm 17, 1-16), un consejero (Ajitófel) sugiere una acción fulminante contra David y el otro (Jusay) aconseja grandes y lentos preparativos. Pero ambos están condicionados por el mismo planteamiento y sus opuestas lealtades.

En Miqueas 4-5 escuchamos concepciones diversas y aún opuestas, pero ambas están condicionadas por la idea de una restauración ile signo davídico.

Entre los condicionamientos el factor de más peso parece ser la cultura (entendida en sentido amplio). Ahora bien, las condiciones cambian en el tiempo y el espacio y la cultura; de donde surge la dis-

tancia entre lector y texto, que el método histórico crítico intenta salvar viajando al pasado (no trayendo el texto al presente).

Aplicándolo a la Biblia, afirmamos que los textos son «antiguos»: el Antiguo Testamento respecto al Nuevo y el Nuevo respecto a nosotros. Los textos bíblicos no son entes ahistóricos, habitantes de una estratosfera enrarecida, flotantes sin lastre en un limbo siempre accesible. El método histórico crítico se esfuerza por recobrar o reconstruir las condiciones históricas concretas en que surgieron los textos, con el propósito de entenderlos y explicarlos. Quiere hacerlo de modo controlable y sistemático, es decir científico.

El método histórico crítico está plenamente justificado y ha producido resultados excelentes en su conjunto. Responde a la condición histórica de los textos. Ha acumulado y pone a nuestra disposición innumerables y crecientes conocimientos sobre culturas pretéritas. Nos ha educado a comprender los textos en su contexto histórico; ha formado una mentalidad. Nos suministra todo un repertorio de instrumentos valiosos. Sería una enorme pérdida renunciar al método histórico crítico. Pero también él o sus practicantes están condicionados. Sería una incoherencia mayúscula hacer del método un absoluto y eximirlo de la autocrítica. Señalar algunos de sus límites y descubrir algunos de sus presupuestos es mediatamente afinar y enriquecer dicho método.

2. *Límites del método histórico crítico*

a) En primer lugar, la fuerza del condicionamiento es diversa según el tipo de textos.

*a.*1. Ante todo el mundo de la vida cotidiana: la familia, el ciclo de la vida, las tareas del campo. El salmo 136 es ejemplar: dedica cuatro participios a la acción cósmica de Dios, otros cuatro a su acción histórica en la liberación del pueblo, engloba una serie de incidencias en una fórmula breve y termina afirmando «da pan a todo viviente». Es decir, de la historia salta a la vida cotidiana, a lo largo de la cual resbala tangente la historia.

Aquí entra de lleno el mundo de los proverbios. Leemos uno: «La puerta da vueltas en el quicio, el perezoso en la cama» (Prov 25, 14). ¿Tiene fecha? El hecho de que aquel perezoso no dispusiera de un colchón flex no entorpece la comprensión del proverbio. Los refranes viajan a través del espacio y del tiempo y la cultura sin apenas sentir su roce. Algunos, más académicos, pueden mostrar huellas de una elaboración culta, que no afecta a la sustancia. Los mejores se saltan el tiempo y la historia.

Algo parecido se puede decir de sentimientos elementales: miedo, alegría, satisfacción, deseo... Decir que no podemos entender la an-

gustia de una madre en el trance de un parto muy difícil sin tener en cuenta las condiciones históricas es una aberración de algún practicante del método que comentamos. ¡Nada en demasía!

a.2. Se da también lo típico frente a lo individual. El hecho histórico es por definición único, sucede una sola vez. Muchas acciones del hombre son típicas, es decir, reductibles a un tipo poco afectado por los sucesos históricos. Típica es la boda de un rey, cualquier rey. Condicionada quizá por pertenecer a la dinastía davídica, pero no individualmente por ser el rey N. En la explicación de los salmos se enfrentan con frecuencia dos escuelas: los que buscan la situación individual irrepetible, los que se enfrentan con una situación típica. Algunos salmos ofrecen datos que se refieren a una coyuntura histórica individual, la mayoría son de repertorio para una situación típica: un enfermo, un perseguido. Gunkel defendió de modo convincente y con éxito la situación típica de la mayoría, frente a los viejos títulos historizantes o los intentos modernos equivalentes. Desde luego lo típico es también categoría histórica, por ejemplo, el culto de Israel. Pero la historia incide en ello a cierta distancia.

a.3. Una variante de los dos aspectos precedentes es lo cíclico, sustraído en buena parte a la linearidad inherente a lo histórico. El Eclesiastés medita sobre el carácter cíclico de fenómenos naturales y, a su imagen, de acontecimientos humanos:

> Sale el sol, se pone el sol, jadea por llegar a su puesto y de allí vuelve a salir... Una generación se va, otra generación viene, mientras la tierra siempre está quieta (1, 5.4)

El anónimo autor está condicionado por su época (dudosa), por una escuela: curiosamente para mirar con cierto escepticismo los cambios de la historia: «lo que pasó, eso pasará; lo que sucedió, eso sucederá: nada hay nuevo bajo el sol» (1, 9) (y él era muy nuevo en la cultura y literatura bíblica).

a.4. Finalmente un factor individual patentemente histórico. Hay zonas del espíritu humano que se sobreponen a las condiciones de la historia hasta modelarlas; que se remontan a una altura superior desde la cual contemplan la historia. Hay el personaje genial **que** condiciona la historia más que dejarse condicionar por ella. Ciertamente el personaje genial es un personaje histórico. Pero, cuando el método histórico crítico tropiece con él no debe ignorar o **reducir** a condicionamientos su genialidad.

b) Otro aspecto, vinculado a lo precedente, es que el **proceso** histórico no es rigurosamente lineal, como cadena de causas y **efectOI.**

Si mirando a cierta distancia o desde buena altura podemos distinguir fases y quizá un diseño evolutivo, acercándonos más sorprendemos anticipaciones, retrasos, coexistencias temporales de posiciones dispares. El mismo año están actuando una mente clarividente que anticipa el futuro y otra mente perezosa que arrastra el pasado. Que el método histórico crítico no caiga en la tentación de repartir los textos en franjas de pensamiento perfectamente homogéneas.

c) Si nos fijamos ahora en la práctica de la comprensión y la explicación, observamos que muchas veces lo primero es comprender el sentido de un texto y lo segundo buscarle una coyuntura donde encajarlo. Precede una comprensión; se le añade la explicación histórica de las coordenadas en que debió surgir. Esto prueba que se da una comprensión del texto antes de conocer su génesis histórica. Si conocemos de antemano las circunstancias en que cobró vida, tanto mejor. Pero sin exagerar, como si la comprensión histórico crítica fuera la única forma de comprender, o la única forma científica.

Los buenos practicantes del método tienen en cuenta estos límites de su instrumento cognoscitivo. Los medianos necesitan que alguien les llame la atención sobre ello. Por lo visto, para ellos no es obvio. Y es tarea de la hermenéutica sacar a la superficie los presupuestos de la práctica interpretativa.

En las colecciones de oráculos proféticos, especialmente en el libro de Jeremías, apreciamos que algunos oráculos están presentados o enmarcados en sus circunstancias históricas. Otros están recogidos sin referencia histórica alguna. Esto nos indica que los colectores atribuían valor desigual al condicionamiento histórico de cada oráculo. Y esa diferente actitud es también un hecho histórico.

> *Resumen.* El método histórico crítico se esfuerza por recobrar o reconstruir las condiciones históricas concretas en que surgieron los textos, con el propósito de entenderlos y explicarlos. Quiere hacerlo de modo controlable y sistemático, es decir científico. Pero tiene algunos límites: la fuerza del condicionamiento es diversa según el tipo de textos; el proceso histórico no es rigurosamente lineal; muchas veces lo primero es comprender el sentido de un texto y lo segundo buscarle una coyuntura donde encajarlo.

3. *Método histórico crítico y explicación por causas*

En el mundo de la naturaleza, donde impera el determinismo (aunque sea estadístico de grandes números), los fenómenos se explican por sus causas; causas inmanentes al sistema parcial o total (sin apelar a cau-

sas metafísicas, que actúan a otro nivel). En el mundo cultural, donde se mueve la fantasía y la libertad del hombre, la explicación por causas tiene un ámbito restringido. Explicar no es definir el fenómeno como efecto de tales causas, sino captar y exponer el sentido de actos o textos humanos.

Con todo, el factor causal también tiene su importancia en un organismo complejo. El factor causal de los textos se puede condensar en dos corrientes: el autor, los influjos. Es útil apreciar su valor y también contar con sus límites.

a) El autor. ¿Es necesario, es importante conocer al autor para comprender un texto? Depende; no tenemos una respuesta universal. ¿Es Pablo el autor de la carta a los Hebreos? Ningún exégeta crítico lo defiende hoy. El autor del Apocalipsis ¿es el mismo que el del evangelio de Juan? La mayoría lo niegan. Nadie defiende hoy que el autor de Is 40-55 sea el Isaías del siglo vm, que Moisés haya compuesto el Pentateuco, que David sea el autor de muchos salmos, que Salomón haya escrito el libro griego de la Sabiduría.

Indudablemente se entiende mejor, se explica mucho mejor el complejo Is 40-55 sabiéndolo obra de un profeta durante el destierro babilónico. No estará de más recordar polémicas y prohibiciones de finales del siglo XIX y principios del XX.

Conocer el autor no es necesariamente conocer su nombre. Más importante es conocer su ámbito histórico y cultural; el nombre lo podemos suplir con una sigla. Llaman Deuteroisaías o Isaías Segundo al profeta del destierro; se ha inventado el difícil nombre de «el deuteronomista», contábamos con un «Yavista» (hoy discutido hasta ver amenazada su existencia).

Tomemos el caso de Jesús Ben Sira. Conocer nombre y apellido no ayuda mucho a comprender su libro; pero es interesante (a partir del prólogo griego) situarlo en la etapa tranquila entre el edicto de tolerancia de Antíoco III (200 a.C.) y la persecución de Antíoco IV l'.pifanes (175-163 a.C). También es interesante integrarlo en círculos sapienciales *(hakamim)* dedicados a estudiar la ley y la Escritura ya constituida; pero estos datos los recabamos de su libro, una vez entendido.

Así llegamos a una primera limitación. Muchas veces, la mayoría ele ellas tratándose de textos antiguos, no comprendemos el texto a partir del autor (efecto por su causa), sino que deducimos o conjeturamos el perfil del autor por el libro ya comprendido. Se da también el proceso circular (o espiral) legítimo: del libro hasta cierto punto comprendido recogemos una imagen parcial del autor; la cual nos permite comprender más afinadamente el texto; lo cual nos permite perfilar mejor al autor, y así sucesivamente.

No hay que exagerar la importancia de conocer al autor para

comprender su texto. Recordemos las animadas discusiones sobre si el autor de *Macbeth* y *Hamlet* fue realmente Shakespeare o Marlowe o un genio de la misma época. Nosotros nos hemos ahorrado discusiones acerca de Cervantes; pero no faltan a propósito de Fernando de Rojas y *La Celestina* y no digamos sobre el autor del *Viaje a Turquía.* En la ciencia bíblica todavía se dedica un esfuerzo desproporcionado a conjeturar autores de obras o partes.

Los autores antiguos tenían una mentalidad diversa de la nuestra: no reservaban la propiedad intelectual ni cobraban derechos de autor, copiaban y adaptaban sin escrúpulos, no desdeñaban la ficción de autor y la pseudonimia. Acogerse a un nombre ilustre podía ser más apetecible que inmortalizar el propio nombre. Cuántos autores modernos se sentirían orgullosos de firmar algunos salmos o el libro del llamado Eclesiastés.

Entre los antiguos, nos dice Gunkel, pesaba más la tradición y la convención; pero no niega la existencia de autores geniales y creativos. Hay muchas páginas geniales en la literatura profética.

En conclusión: si poseemos información cierta o muy probable sobre un autor, usémosla para interpretar su texto; por ejemplo, Pablo y la carta a los Romanos. En la mayoría de los casos concedamos importancia moderada a la cuestión del autor; como hacían los autores antiguos.

b) Influjos. Remontarse de un texto a sus influjos y dependencias es otro modo de explicar por las causas. Operación útil, con limitaciones. Probablemente entendemos mejor, explicamos mejor a San Juan de la Cruz subiendo por Sebastián de Córdoba a Garcilaso; mucha lírica nuestra del siglo XV se explica a la luz de Petrarca y el petrarquismo. Identificar fuentes e influjos es práctica común que ha penetrado también en la investigación bíblica y ha dado resultados excelentes. Con tal de no exagerar.

Los influjos son en sustancia como afluentes que penetran en el cauce de la nueva obra y se unen a su corriente. Su relación con la nueva obra puede ser de signo opuesto: puede imponer su sentido y puede ser absorbido por la nueva obra, cambiando de sentido.

Job cita una frase del salmo 8: «¿Qué es el hombre para que le des importancia, para que te ocupes de él?» retorciendo su sentido, lo mismo que el de la mañana como tiempo de gracia. Es esencial reconocer la cita para apreciar la operación violenta del autor: «así usa Job, y el poeta, los textos tradicionales y venerables, para extraer de ellos un nuevo sentido»[1].

El Nuevo Testamento hace uso abundante del Antiguo en forma de cita adaptada o comentada, o tomada como núcleo de un desa-

1. L. Alonso Schökel - J. L. Sicre, *Job,* Madrid, 1983,162.

rrollo libre, como cantera o mina de símbolos, como ceca de acuñación de fórmulas. Esto lo saben muy bien los exégetas del Nuevo Testamento. En general las citas han sido bien estudiadas. Queda bastante por hacer en lo que se refiere a símbolos, fórmulas y patrones.

Los especialistas de evangelios tienen la enorme ventaja de contar con tres versiones bien definidas, más partes emparentadas de un cuarto. Esto les permite reconstruir probables fuentes orales o escritas y definir de manera orgánica lo propio de cada evangelio.

Al interno del Antiguo Testamento la operación es mucho más difícil por nuestra (apenas confesada) ignorancia de la cronología de los textos. Partiendo del Antiguo Testamento se buscan fuentes e influjos en las literaturas circundantes: Egipto, Mesopotamia, Canaán.

No hay que insistir en un principio reconocido y practicado. Pero conviene señalar sus límites y los peligros de abuso. El error principal es la caza de dependencias hasta disolver el texto en sus afluentes. Tanto andarse por las ramas de las causas que se olvida el tronco sólido de la obra.

Además, la persecución de fuentes nos obliga a detenernos en algún punto. El diluvio bíblico depende del Guilgamés acádico; nadie lo duda. El Guilgamés acádico depende del Ziusudra sumerio. ¿De quién depende el texto sumerio? Nadie puede afirmar que es el comienzo absoluto.

Después de identificados todos los influjos, queda por explicar el nuevo texto. Con ligeros cambios de un poema amoroso compone san Juan de la Cruz su poema religioso *El pastorcico;* y lo mismo sucede con mucha poesía *a lo divino.* Nuestra tarea es comprender y explicar el sentido del texto, no contentarnos con identificar sus causas, autor e influjos.

> *Resumen.* El factor causal de los textos se puede condensar en dos corrientes: el autor, los influjos. Es útil apreciar su valor y también contar con sus límites. No podemos contentarnos con identificar las causas, autor e influjos de un texto.

SEGUNDA PARTE

HERMENÉUTICA DE TEXTO

Introducción

Hemos visto que una hermenéutica de autor se revela como insuficiente para una comprensión e interpretación adecuada de la obra literaria. Por ello, es preferible aventurar otro camino y elaborar una teoría que facilite la interpretación y que tenga en cuenta los diversos factores implicados en ella: una hermenéutica de texto.

I Cor 2: Una teoría hermenéutica

Comencemos leyendo una página soberbia de la Escritura: 1 Cor 2. Hn este pasaje Pablo propone a un auditorio griego una sabiduría *(sophia).* Se trata de una sabiduría nueva, es sabiduría de Dios *(sophia Theou),* que él recibe de Dios y que trata de Dios.

Esta sabiduría tiene además una característica: está escondida *(apokekrymmenen),* y se desenvuelve en un ámbito: el misterio *(en mysterio).*

Tal sabiduría que viene y trata de Dios no es un saber humano; tampoco es un saber metafísico sobre Dios mismo. Se trata del proyecto de Dios, del don de Dios en Cristo, condensado en la cruz:

> Nosotros predicamos un Mesías crucificado, para los judíos un escándalo, para los paganos una locura; en cambio, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías que es portento de Dios y saber de Dios: porque la locura de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios más potente que los hombres (1 Cor 1,23-25).

Tal es el tema, el núcleo de esa sabiduría. A ella remite en busca de la unidad, pues los corintios andan divididos poniendo erróneamente el acento de su fe en los evangelizadores. Por ello arguye:

> Mi mensaje y mi proclamación no se apoyaban en palabras sabias y persuasivas, sino en la demostración del poder del Espíritu, de modo que vuestra fe no se fundase en la sabiduría humana *(en sophia anthropon),* sino en el poder divino *(en dynamei Theou)* (1 Cor 2, 4-5).

¿Cuál es el problema que se le plantea a Pablo? Debe proponer una sabiduría trascendente a una comunidad humana. Comunidad creyente-no creyente, que alberga cosmopolitamente en su seno la división de clases de la sociedad de la época helenístico-romana. Pablo es, pues, mediador, hermeneuta para los corintios.

Ahora bien, Pablo no ha alcanzado ese saber que quiere proponer mediante la sabiduría del mundo *(sophia kosmou),* pues ésta no llega a conocer el proyecto de Dios. La prueba es obvia: «de haberla conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria» (1 Cor 2, 8).

¿Cómo se llega a ese saber?: por medio del Espíritu *(dia tou pneumatos)* (1 Cor 2, 9). El Espíritu es el mediador, el intérprete de Dios, «porque el Espíritu lo sondea todo, incluso las profundidades de Dios» (1 Cor 2, 10). Así como lo humano sólo lo entiende el espíritu del hombre, lo divino sólo lo puede conocer el Espíritu de Dios. Por medio de ese Espíritu le ha llegado a Pablo. Y por medio de Pablo a los corintios. Aparece así una doble mediación: el Espíritu mediador entre Dios y Pablo; Pablo mediador entre el Espíritu y los corintios.

Una vez aclarada en qué consiste la sabiduría del kerigma cristiano, y de dónde viene y por medio de quién llega a los fieles, Pablo se preocupa del lenguaje como *médium* para transmitirla:

> Exponemos esto no con palabras enseñadas por la sabiduría humana, sino enseñadas por el Espíritu, explicando las cosas espirituales en términos-espirituales (1 Cor 2, 13).

El lenguaje pneumático es el apropiado; para un mensaje pneumático se requiere un lenguaje pneumático. Es más, también el oyente ha de tener una capacidad pneumática de escuchar, por encima de su capacidad *psíquica* o *sárkica.* El oído «racional» no comprenderá el discurso porque el propio discurso y el medio es pneumático.

Ante el juicio de valor de Pablo: «El crucificado es el Mesías», si los oyentes no están «en onda», sintonizados con el *Pneuma,* lo rechazarán como locura *(moría,* 1 Cor 2, 14). El valor de la sentencia debe ser verificado por un juicio pneumático y no psíquico:

> Un simple hombre no acepta lo que procede del Espíritu de Dios, pues le parece locura; y no puede entenderlo porque sólo se discierne espiritualmente (1 Cor 2, 14).

Sin embargo, «nosotros poseemos la mentalidad del Mesías» (1 Cor 2, 16).

Hagamos ahora una relectura del texto de 1 Cor 2 identificando :n él un esquema hermenéutico.

PERSONAJES QUE INTERVIENEN

Dios——
- como personaje activo, que es quien ofrece el don
- como personaje pasivo, el tema del discurso

Espíritu
- mediador entre Dios y Pablo

Pablo —
- apóstol, no rabino ni filósofo
- mediador entre el Espíritu y los corintios

Corintios -
- los que escuchan y leen la carta
- los que actualmente leemos la carta

FASES DEL PROCESO

a) Interioridad (atematización)
- en el hombre: la experiencia de la propia conciencia
- en Dios: semejante, con su peculiar profundidad

b) Acto reflejo de penetración en la interioridad (tematización)
- en el hombre: el espíritu humano *(to pneuma tou antbropou)*
- en Dios: el Espíritu de Dios *(to pneuma to Theou)*

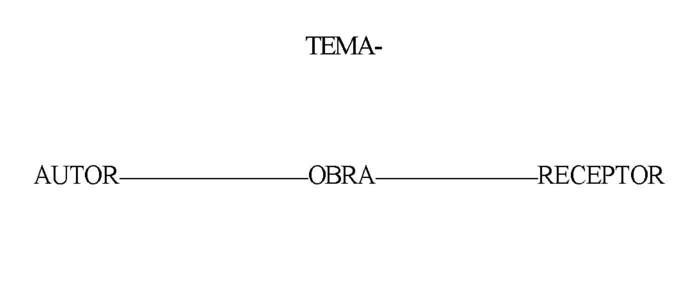
c) Manifestación
- trasvase a un lenguaje: psíquico-sárkico o pneumático

d) Recepción
- que ha de darse en sintonía con el medio y el discurso

Pablo no adopta un esquema hermenéutico «al modo humano»; no dice: «el Espíritu me ha revelado», sino que afirma: «me ha sido dado el Espíritu». Y sin embargo él no se dará a los corintios, sino que se limitará a comunicar un mensaje.

Aquí es donde se da el salto de esquema hermenéutico, pues no hay paralelismo entre ambas mediaciones. El modo de comunicación de Pablo a los corintios no es unívoco a lo que él y a como él lo ha recibido. Ha de valerse de las palabras que articulen algo que no llegó a pronunciarse.

El esquema hermenéutico descubierto en 1 Cor 2 nos introduce en la exposición de nuestro planteamiento hermenéutico. En la interpretación de la obra literaria es fundamental la comprensión de la misma. En el acto de comprensión se conjugan diversos elementos, que pueden ser tratados de múltiples formas. La *obra* literaria es el producto de un *autor* dirigido a un *lector*. Esta comunicación se realiza sobre un *tema* en un *lenguaje* concreto. Para mayor claridad, puede ayudarnos el siguiente esquema, que recoge el conjunto de factores implicados en la obra literaria:



Como hemos optado por una hermenéutica de texto, la obra ocupa el centro del esquema. La obra literaria se sitúa como portadora de sentido entre el autor y el receptor (=lector). Esta relación lineal está mediada por el lenguaje y sucede al interno de un tema: el que se desarrolla en la comunicación, y que se desenvuelve en un lenguaje determinado.

La hermenéutica debe tener presentes estos factores para evitar el peligro de caer en interpretaciones reduccionistas o parciales. Sería un error conceder un puesto exclusivo a alguno de los elementos del esquema en detrimento de los demás. Distinto será que se dé más importancia a un factor que a otro, dependiendo del tipo de trabajo interpretativo y de las circunstancias de la obra (es evidente que en una poesía romántica el factor autor está más presente que los otros; o en una exposición didáctica, donde el factor tema será muy importante).

¿Qué necesitamos comprender para interpretar adecuadamente una obra literaria? La respuesta es global y vamos a analizarla en de-

talle sirviéndonos del esquema que hemos propuesto. En primer lugar, vamos a describir cómo operan los mecanismos de los factores insertos en el esquema. Para analizar las relaciones de estos elementos vamos a aislarlos según las siguientes líneas de relación:

A - O - R: del autor al receptor por medio de la obra;
A - T - R: del autor al receptor por medio del tema;
A - L - R: el lenguaje en la línea del autor al receptor;
T - O - L: el lenguaje en la línea del tema a la obra.

En cada línea de relación irán surgiendo aspectos que nunca son exclusivos de una relación determinada (círculo hermenéutico, precomprensión, horizonte, etc.), pero que por claridad expositiva conviene incluir en alguna de ellas, normalmente en aquella en la que su influencia es más patente.

Antes de pasar a nuestro análisis conviene recordar que estamos aislando factores que no están separados, sino relacionados entre sí. Son co-factores que organizan un conjunto, están ensamblados formando un sistema organizado y unitario. Es importante no perder de vista esta perspectiva global.

5

LINEA AUTOR - OBRA - RECEPTOR

Comenzamos el análisis por lo que parece más obvio: la línea que va del autor al receptor y entre ellos la obra literaria. El autor envía un mensaje al oyente, el escritor al lector. El oyente/lector lo comprende o intenta comprenderlo.

En esta línea de dirección, con estos tres elementos, surgen algunos interrogantes:

— ¿Qué quiero comprender? ¿cuál es el objeto de mi interpretación? En un texto, ¿qué necesito comprender para interpretarlo? Hay tres posibles respuestas a esta pregunta: me interesa el autor, o lo que quiero interpretar es el texto, o puedo centrar mi interés en el lector, que se entiende a sí mismo en el acto interpretativo.

— ¿Qué dirección tiene el movimiento en esta línea? ¿dónde inicia su camino y a dónde va? ¿de izquierda a derecha y viceversa? ¿sólo existe relación unidireccional o se amplía el conjunto de relaciones?

1. *¿Cuál es el objeto de la interpretación?*

a) Lo que me interesa es *el autor*

Queremos conocer al autor, con su complejidad y riqueza. La obra es sólo mediadora, queremos comprender por ella al autor. Lo importante no es la obra sino el autor y su experiencia concreta.

Esta es una visión de tipo psicologista de la que ya hemos hablado algo. En esta línea se movía Dilthey cuando hablaba de la experiencia humana consciente: la acción mediante la cual un hecho global se objetiva en un texto literario en forma de palabra. Así objetivada, la ex-

periencia se transmite al lector, que accede a ella a través del texto. De esa forma el lector entra en la psicología del autor. La comprensión, y consecuentemente la interpretación, tiene como finalidad la vivencia del autor.

En esta teoría psicologista el texto prácticamente desaparece; es sólo un trampolín para llegar a la experiencia del autor. El texto se utiliza y se olvida.

En el campo bíblico encontramos una versión psicologizante en el proyecto de Gunkel. Para él el fin de la exégesis es llegar a la interioridad única del autor por medio de la obra. Sólo que en la antigüedad la fuerza de las convenciones literarias era muy grande, de tal modo que la expresión del autor bíblico está muy ligada a estas convenciones, a las que denomina «géneros literarios». Fiel a sus principios, Gunkel tendría que haber insistido más en lo individual que en lo genérico, pero en la práctica se hizo famoso e influyó por su estudio de los géneros literarios.

Este psicologismo nos puede llevar al dominio absoluto de la intención del autor, en sintonía con una teoría de la inspiración centrada en el juicio. Si el tema de la intención y su función en el hablar y el escribir son primarios, el exclusivismo de la intención, al declararla suprema y única instancia, conduce a un psicologismo peligroso, estrecho.

Pasemos esta visión a términos bíblicos: por el texto accedemos a la intención de Dios, o incluso a su interioridad, ¿es esto válido y admisible? Creemos que, por la inspiración, Dios es de algún modo autor de las palabras bíblicas, aunque lo sea a través de autores humanos. «Considere cada uno que por la lengua de los profetas escuchamos a Dios al habla con nosotros»[1]. Por los hagiógrafos que componen y por su mundo narrativo, Dios realmente nos habla. Por la obra llegamos a Dios, porque en la obra, en una especie de encarnación, Dios ha hecho cuajar una manifestación suya. «¿Qué es la Escritura sino una carta de Dios omnipotente a su criatura?... Medita a diario con diligencia las palabras de tu Creador. Aprende el corazón de Dios en las palabras de Dios»[2].

Hay mucho de verdad en lo que dicen Dilthey y Gunkel. De alguna manera el autor está en la obra; algo del autor, de su vida interior, se nos comunica por la mediación del texto. De hecho, se da el encuentro intersubjetivo, el descubrimiento en el texto de una personalidad rica que me enriquece. Pero esta realidad hay que precisarla: la experiencia personal concreta es irrepetible, intransferible; la objetivación en la obra de la experiencia del autor no es completa y perfecta. Por la mediación de la obra se da una experiencia *vicaria,* que a su manera repite la del autor, porque la experiencia sólo se puede comunicar ana-

1. Crisóstomo, PG53, 119.
2. Gregorio Magno, PL 77, 706.

lógicamente. Por eso, lo más que podemos alcanzar es enriquecernos con la experiencia *vicaria* del autor que lleva en sí el texto[3].

b) Lo que me interesa entender es *la obra*

Esta es la tendencia más objetiva y actual. La obra literaria nace de un autor, pero es una realidad autónoma, es adulta.

La obra es un sistema preciso de palabras, ordenado y significativo; es una estructura o un sistema de estructuras. Como estructura hecha, es un acto realizado y al mismo tiempo una potencia que pide ser actualizada. La obra está ahí, a nuestra disposición, invitando a entrar en ella y a ser descubierta en sus múltiples facetas y posibilidades de comunicación.

La obra es consistente. Por ser una obra conclusa, se sostiene en sí misma. Pero esta subsistencia la posee por su realización en sistema de palabras, no precisamente por la notación escrita. La forma de conservar la obra es cosa secundaria. Lo curioso y sugestivo es que, en rigor, no se conserva la obra sino su notación; por ello la obra literaria puede ser repetida y debe ser repetida, porque es manifestación que se actualiza solamente cuando un oyente o lector la vuelve a recrear.

Desde esta perspectiva no cabe el exclusivismo del texto. De lo que hemos dicho se desprende inmediatamente la presencia del sujeto que actualiza, interpreta, reproduce la obra: el lector.

c) El objeto de la interpretación es la *autocomprensión del lector*

El lector es provocado por la obra para conocerse a sí mismo, en su autenticidad o falsedad. La Biblia es leída para autoentenderse, para reformarse y cambiar, para pasar de la falsedad a la autenticidad exístencial.

Esta es la corriente representada por Bultmann, Robinson y Fuchs. Este último llega a hacer la siguiente formulación: el texto me coloca en una situación que me empuja a decidir, en la decisión me manifiesto y al manifestarme me autoentiendo.

El texto no es más que un revulsivo, algo que provoca en el lector enfrentarse consigo mismo. La obra sirve para desenmascarar, para confrontar, para encontrar la verdad existencial del lector. Como lo importante es la provocación, el texto es siempre un acontecimiento (Ebeling).

Bultmann presenta esta realidad de forma paradójica: lo que Dios comunica no es objetivable; lo único real es que Dios comunica no qué es lo que comunica. La Biblia, pues, no es Palabra de Dios en sí, sino que provoca en mí algo que es Palabra de Dios y que quiere una respuesta.

í. (i!. 1.. Alonso Schokcl, *1-a Palabra Inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje,* Madrid, 'I9K6, 1 «7 2^.1.

Dios comunica, pero no comunica nada. La Biblia es un reactivo; para Bultmann el texto es un «golpe» sin concepto, ya que no busca informar ni decir nada, sino provocar una respuesta.

Es cierto que en el acto interpretativo el oyente enriquece y profundiza su propio conocimiento. También es cierto que no existe un punto perfectamente exterior al hombre en el cual éste pueda encontrarse con Dios; sólo en sí mismo, sintiéndose tocado, puede el hombre encontrar a Dios, y la Palabra de Dios es ese toque que prescinde de contenido y rehuye la objetivación. San Juan de la Cruz expresaba su experiencia de relación con Dios como «el toque en el ápice del alma».

El error estaría nuevamente en el exclusivismo, en centrarlo todo en el yo propio. Por este exclusivismo lo demás queda relegado: la Biblia no es Palabra de Dios sino respuesta humana a la Palabra de Dios, la cual me sirve de ocasión para que otra palabra de Dios soberana me alcance aquí y ahora; pero la «ocasión» bíblica puede ser perfectamente sustituida por otro texto. Por otro lado, existe el peligro de llegar a un solipsismo-individualismo prescindiendo de la comunidad y la tradición; es una autocontemplación que negando la comunidad coloca al individuo solo frente a Dios.

«Cuando leo un libro trato de conocerme a mí mismo». Esto, así dicho, puede parecer extraño, pero tiene algo de verdad, sobre todo en textos que son muy provocativos. En Is 5, 1-7 el lector escucha la canción de la viña: en un momento determinado es invitado a participar, a ser juez en el litigio planteado, a tomar partido, a no permanecer impasible. Al entrar en esa dinámica el lector se reconoce como sujeto y puede observar sus reacciones, su actuación, su respuesta al texto: se está manifestando y ello le enriquece en su autocomprensión. En el libro del Deuteronomio se apela al recuerdo de la experiencia del pueblo, porque el hombre no está hecho, tiene que ser puesto a prueba y así se hace y se manifiesta:

> Recuerda el camino que el Señor, tu Dios, te ha hecho recorrer estos cuarenta arios por el desierto, para afligirte, para ponerte a prueba y conocer tus intenciones, si guardas sus preceptos o no (Dt 8, 2).

Resumen. La obra literaria es el producto de un autor dirigido a un lector. Esta comunicación se realiza sobre un tema en un lenguaje concreto. El objeto de la interpretación literaria puede ser el autor, la obra o mi autocomprensión como lector, relacionando los tres factores, sin exclusivismos.

2. *Dirección del movimiento en la línea Autor - Obra - Receptor*

En esta línea hay un movimiento que enseguida captamos porque se nos impone como obvio: del autor a la obra, de la obra al receptor y

del autor al receptor. Pero no es gratuito analizar la dirección de este movimiento. Como vamos a ver, hay una serie de matices importantes en esta serie de fuerzas de relación. Pero lo más interesante es que se hace difícil definir un movimiento unidireccional; estamos intentando describir una relación en la que se da correlatividad, donde los elementos no se dejan aislar fácilmente, ya que de forma espontánea impulsan a fijar la atención en otro de los factores. Se produce un movimiento pendular dialógico.

a) El movimiento del autor a la obra

El autor hace un texto que llega al receptor. Del autor al texto hay una relación, un movimiento que es claro. Pero ¿se da el movimiento inverso, del texto al autor?

La obra literaria comienza a existir primero como intuición; es un proyecto, un deseo muy genérico que está en la mente del autor. Antes de existir la obra el autor la proyecta de modo teórico, ideal, anticipando una visión de la misma. Esta visión condiciona al autor; no es todavía el texto literario, pero ya existe algo que pertenece a él. La obra ya comienza a ser, y ya empieza a actuar sobre el autor, de tal modo que a veces puede incluso sentirse dominado por la idea. En este sentido, el caso extremo es el de un autor que tiene la idea de un grupo de personajes con un argumento, pero no le gusta del todo y la descarta; pero retorna, vuelve una y otra vez al autor, hasta que por fin se le impone y la realiza (es el caso de *Seis personajes en busca de autor* de Pirandello, un claro ejemplo del movimiento del texto hacia el autor). Son notables las confesiones de algunos escritores sobre la elaboración de la obra literaria, como Julien Green en sus memorias o el libro de Milán Kundera sobre el arte de la novela.

Se inicia la elaboración de la obra literaria. Cuando el autor acepta una idea germinal, empieza un juego entre el autor y la obra que va creciendo. El autor no puede hacer lo que quiere, está condicionado por la obra concebida que ya comienza a ser. En el proceso de elaboración de la obra el autor no es plenamente soberano porque aquello que se va convirtiendo en obra literaria va cobrando vida y actúa. Por ejemplo, un escritor hace una afirmación; es la misma obra, lo que ya está escrito, quien le pone objeciones, quien le pide matizar su afirmación, quien le exige que se adecué a lo ya escrito. El autor que crea unos personajes, que los va perfilando y dibujando... no puede no respetarlos; incluso a veces la fuerza del personaje es tal que llega a ponerse por encima del autor. No es raro encontrar algún autor narrando su experiencia literaria y revelando que en alguna ocasión ha tenido que «matar» a un personaje porque había crecido tanto que le estorbaba en su plan inicial (Martín Descalzo en *La frontera de* Dios). Kundera dice que el novelista lo que

hace es poner al personaje en una situación, lo observa, mira sus reacciones, etc.

Se produce pues un flujo relacional entre la obra y el autor. Este movimiento de influencia se ve más claro cuando el autor ha llegado al final de la obra y tiene que cambiar el principio o alguna de las partes del texto. La obra ha actuado sobre el autor y le ha llevado más allá. En el proceso en el que se confecciona la obra el texto actúa sobre el autor, atándolo por un lado y solicitándolo por otro (cuando la obra está terminada hay elementos que reclaman más. La obra terminada vuelve sobre el autor, el personaje quiere seguir viviendo. Por ejemplo Updike, con los cuatro volúmenes dedicados a su personaje «Rabbk»).

En consecuencia, hemos de ser conscientes de la importancia que tiene el texto, y que el autor no lo puede ser todo. En cierto modo el texto ha hecho al autor.

b) El movimiento desde el autor al receptor

El autor quiere comunicar un mensaje que llega al receptor. Esta comunicación no es pura información de datos hasta entonces desconocidos por el lector. Es la transmisión de una realidad viva, expresada en el texto, y que puede tener múltiples matices y formas. Para ello la palabra debe tener una cualidad especial, debe ser palabra retórica, palabra que da al lenguaje eficacia suficiente para deleitar, persuadir, conmover... para influir en el lector. Influir quiere decir cambiar la mentalidad o impulsar a la acción; se produce una comunicación compleja, no es sólo pura información, ya que en la palabra retórica hay un afán por influir en el lector, por poner en juego los sentimientos, los afectos...

Además el lector debe aceptar el «contrato» de lectura que le propone el autor. Si el escritor narra un suceso de ficción, el lector tiene que aceptar los juegos que le hace el autor, la clave de lectura que le propone, el mundo en el que se mueve y desarrolla la obra. En *Ana Karenina* el autor crea todo un mundo poético que es el marco en el que se desenvuelve la acción, los personajes, los acontecimientos... el lector entra en ese mundo, en un universo poético que ha creado el autor. En cierto modo el autor está *haciendo* al lector[4], lo está modelando como lector en la medida en que lo invita a compartir una cierta experiencia, a recrear el universo de la obra literaria, a entrar en contacto con determinados valores, sentimientos, decisiones[5].

Y el lector, ¿actúa sobre el autor? Tomemos la figura ideal del diá-

4. En el ámbito anglosajón cada vez es más frecuente encontrar la expresión *to make the reader:* hacer, modelar al lector.

5. Cf. J. L. Ska, *Our Fathers Have Told Us,* Roma, 1990, 42-43.

logo, donde se produce una corriente comunicativa que va y viene. Exteriormente, en el diálogo parece que hay alguien que siempre habla y otro que oye y responde; pero esta primera impresión exterior no basta, porque en rigor en el diálogo los interlocutores alternativamente van ocupando el puesto del que habla y del que oye; en el desarrollo del diálogo se van cambiando los roles.

Lo interesante es que en el verdadero diálogo el oyente actúa sobre el locutor, que asume al oyente cuando empieza a hablar. El buen locutor toma en sí al oyente, se deja influir por él, lo constituye en colaborador anticipado del mensaje que transmite. Éste es el punto capital: el acto de respeto al otro en cuanto tal, aun cuando lo quiera convencer de mis ideas. Se produce una apertura a la alteridad, a la intersubjetividad del otro; se toma en cuenta lo que dice el otro, que está actuando en mí, porque cuando comienzo a hablar ya estoy influido por lo que antes ha dicho, o por lo que espera de mí. Esta actitud supera el escucharse a sí mismo, el imperialismo del yo. Tiene una manifestación verbal en la pregunta que hacemos al interlocutor en el diálogo para conocer su opinión, su actitud, su información, su necesidad.

En el diálogo, al repetirse alternativamente la asunción mutua de los interlocutores, se enriquece progresivamente el conocimiento que tengo del otro y de mí mismo. En el proceso dialogal la alteridad va cambiando, el otro se me aparece distinto y también yo mismo.

Como se ve, estamos formulando un poco técnicamente algo tan sabido y elemental como es la necesidad de tener en cuenta al público o al interlocutor cuando hablamos.

En el caso que estamos analizando de la relación autor-receptor este ejemplo del diálogo no se da al pie de la letra. Si el público, el receptor, no está presente ¿cómo puede influir en el autor? Puede parecernos extraño, pero cuando el autor escribe ya está tomando al público, está asumiendo la alteridad de aquellos a los que se dirige. El «decir» no existe sino que es siempre «decir a». Un caso particular lo tenemos en la diatriba, que expresa literariamente esta asunción del lector por parte del autor. Mediante esta figura literaria el autor se constituye a sí mismo en receptor, de tal modo que desarrolla un diálogo dentro del discurso que está exponiendo. La diatriba no es una ficción en la que el autor se inventa a un interlocutor; la diatriba expresa la influencia del receptor sobre el autor. Veamos un caso:

— Todo me está permitido.
— Sí, pero no todo aprovecha. Todo me está permitido, pero yo no me dejaré dominar por nada.
— la comida es para el estómago y el estómago para la comida y, además, Dios acabará con lo uno y con lo otro.
— Pero el cuerpo no es para la lujuria, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo, pues Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros con su poder (1 Cor 6, 12-14).

En este ejemplo de la carta a los corintios Pablo no se está inventando nada. Cuando quiere exponer su mensaje es consciente de que está dirigiéndose a otros, a unos sujetos a los que tiene presentes de tal modo que no le es posible escribir sin tenerlos en cuenta, tanto que cuando está componiendo su texto se le hacen presentes con tanta fuerza que aparecen en la misma expresión literaria.

Este tema de la influencia del lector sobre el autor se vuelve problemático si pensamos en el futuro: ¿piensa el autor en la posteridad? Puede ser que sí, que el autor en algún momento tenga esto en cuenta. Pero, de cara a la Biblia: el Deuteroisaías, que ha predicado la esperanza a sus compatriotas, ¿pensaba en una comunidad cristiana del siglo H? ¿cómo puede influir el lector del siglo XX en el Deuteroisaías? En un modo dialógico no puede darse esta influencia. Pero ¿se puede influir en el autor divino? Desde el punto de vista de la fe sí. Si pensamos en el autor divino estamos en un contexto de fe, de palabra inspirada: el texto está ahí, cargado de significado para nosotros. El autor no ha pensado en nosotros, pero ha escrito para nosotros. El libro de Jonás termina con una pregunta: ¿a quién va dirigida? ¿exclusivamente a los lectores de Jonás después del exilio? ¿no a nosotros? Ya estábamos presentes en el proyecto de Dios, que se hace presencia y realidad en la relación del autor con el oyente. Si aceptamos que la Biblia es palabra inspirada hemos de ver a Dios que está detrás de ella.

c) El movimiento del texto al receptor

El movimiento del texto al lector es obvio. El texto llega al lector y no sólo le informa sino que le comunica sentido; el texto es invitación, interpelación dinámica que alcanza al lector.

¿Se puede hablar de un movimiento dialogal entre el lector y el texto? El lector se siente interpelado por el texto, reflexiona sobre él y vuelve a leerlo; nuevamente el texto le interpela y así libera más sentido. Esta relación dialógica se produce no sólo a nivel individual sino también comunitario: el grupo humano interpelado por el texto se ha dejado moldear por él, y después vuelve a leerlo y comprenderlo.

Es cierto que hay textos pobres que no interesan, o no desafían ni sugieren; pero hay textos que invitan a otro tipo de lectura o provocan una respuesta. Incluso si la respuesta es crítica se produce un enfrentamiento con el texto que permite una mayor penetración en el mismo. Podemos hablar con fundamento de una alternancia pendular entre texto y lector.

De algún modo el lector tiene poder sobre el texto. El lector se coloca y coloca al texto en una situación particular concreta. Ya apuntábamos esto al poner el ejemplo de la contemplación de una pintura:

la tenemos que mirar desde algún ángulo. En el momento en el que el lector «enmarca» al texto, la visión tiene que ser necesariamente diversa porque la perspectiva cambia. El lector cambia al texto sin tocarlo, lo mismo que el que mira un cuadro lo percibe diversamente según la perspectiva que elija. El texto no es sólo él mismo sino el texto más su relación con el público.

El texto, en el hecho de ser comunicación, implica al lector. Se pueden separar ficticiamente estos dos elementos para analizarlos, pero siempre están en relación. El modo de pensar es siempre intersubjetivo, correlativo: un sujeto que comunica a otro sujeto. Si se quiere aislar el texto no se le entiende.

> *Resumen.* En la línea autor - obra - receptor se da un movimiento complejo. Hay un flujo relacional entre la obra y el autor. Cuando elabora la obra el autor tiene en cuenta al receptor, y éste (el lector) está siendo «modelado» cuando lee el texto. Además, entre el texto y el receptor se produce un diálogo, el texto no es sólo él mismo en sí sino en su relación con el público.

í. *Comunicación no es sólo información*

(ciando decimos que el autor comunica su mensaje al lector, hay que aclarar lo que abarca dicho mensaje. Podemos partir del autor, que desea comunicar algo o comunicarse, podemos detenernos en la capacidad de comunicar del lenguaje, podemos centrarnos en el contenido de la comunicación. El arranque es secundario, lo importante es no confundir aquí comunicación con información.

Consideramos la «comunicación» más ancha e inclusiva que la •información». Hay exégetas que estrechan el lenguaje a la función de comunicar ideas, pensamientos; lo reducen prácticamente a una función enunciativa. Pero ni la experiencia del autor ni la cristalizada en rl texto se reducen a ideas, ni la función del lenguaje se reduce a la ei i iniciación.

I.a experiencia humana está amasada de ideas y de sentimientos, acompañadas de fantasías, movida por deseos, envuelta en concepciones, arraigada en un estrato subconsciente o semiconsciente. Y el lenguaje intenta con sus medios comunicar la rica y compleja experiencia. Nos vamos a fijar en los afectos.

Un profeta puede afirmar «porque grande es la ira y la cólera con que el Señor amenaza a su pueblo» (Jr 36, 7): el sentimiento está tcmaiizado, es decir, se convierte en objeto o sujeto de una proposición. En tal caso el lenguaje enuncia el hecho del sentimiento. IVro Dios puede decir a su pueblo: «Esto haces ¿y me voy a callar? ¿crees que soy

como tú?» (Sal 50, 21). La ira no está aquí tematizada, enunciada, sino expresada en las preguntas. La primera frase «esto haces» es más que enunciado de constatación, es denuncia, acusación, es enfrentamiento.

En una ocasión Josué intenta poner orden en el campamento, porque dos individuos se han desatado en manifestaciones de profetismo extático, han entrado en trance espectacular (Nm 11, 26-30). Como él no tiene autoridad, le pide a Moisés: «Prohíbeselo». No es enunciado, sino imperativo, no mandato, sino petición. Pero Moisés descubre en la petición un sentimiento de Josué, no expresado formalmente, sino oculto y disimulado. Josué se ha traicionado y Moisés lo penetra: «¿Estás celoso por mí?»; es decir, ¿no toleras que yo pierda una exclusiva, un monopolio?

El exégeta ha de ser como Moisés: no escucha sólo la enseñanza, la doctrina que enuncia Pablo sobre el pecado, sino también la pasión con que la pronuncia (Rom 7). El entusiasmo con que canta el amor es parte de su mensaje (1 Cor 13). Es frecuente que el exégeta conceda al menos un puesto secundario a estos aspectos. A la reflexión hermenéutica toca sacarlos a la superficie e incorporarlos a su sistema.

De modo egregio el texto literario, poético, logra capturar viva la experiencia humana y comunicarla con su lenguaje privilegiado.

No menos importante es la interpelación como componente de la comunicación total. También ésta se puede tematizar, en imperativos, optativos, exclamaciones, apostrofes: «Oíd, cielos, escucha, tierra» (¿se dirige al universo creado o a los oyentes humanos?); «¡Ojalá me escuchase mi pueblo!» (Sal 81, 14); «¡Eres tú ese hombre!» (2 Sm 12, 7); «Esos hombres se han puesto a pensar en sus ídolos... ¿voy a permitir que me consulten?» (Ez 14, 4); «¡Ay de los valientes para beber vino y aguerridos para mezclar licores!» (Is 5, 22).

Hay muchas maneras de interpelar. En el canto a la viña (Is 5, 1-7) asistimos al salto de la lírica (expresión) a la retórica (interpelación). Prácticamente toda la actividad profética entra en esta esfera. Pero en un contexto confesional, queremos decir, para el que recibe la Biblia como Palabra de Dios, toda la Biblia despliega de formas diversas su fuerza de interpelación. También los textos narrativos; a veces con mayor fuerza. Hasta la misma naturaleza o la armonía del templo se vuelven denuncia y llamada al hombre (Sal 104; Ez 43, 10-11). Con exageración paradójica lo afirmó y pregonó Bultmann, pretendiendo que la interpelación era la única comunicación válida de la Biblia. Y hubo entonces exégetas que prefirieron dialogar y discutir con Bultmann a dejarse interpelar por la Biblia; le daban razón con las palabras para negársela con su actividad de intérpretes.

Si nos centramos en el lenguaje como mediador de comunicación, lo dicho encaja en la teoría de las funciones del lenguaje[6].

6. Cf. L. Alonso Schökel, *La Palabra Inspirada...*, cit., 129-147.

4. *Estructura dialógica de la comprensión*

A nivel filosófico y literario H. G. Gadamer hace un análisis que muestra el carácter dialógico de la comprensión. Nosotros queremos comprender una obra literaria. El texto, que se presenta como una estructura acabada, se abre en la fase de lectura a una especie de diálogo entre dos interlocutores. El lector es invitado, o desafiado a contribuir con sus preguntas, respuestas y reacciones para que se realice la máxima comunicación posible. No podemos contentarnos con el diagnóstico desencantado de Platón *(Fedro* 58) sobre el texto escrito, al que compara a una pintura presente y silenciosa: no responde, no se explica, no se defiende, no se dirige a quien conviene. Platón tiene parte de razón; pero el lector inquieto y penetrante hace hablar y responder a su texto. El lector activo no describirá nunca un texto dibujándolo como el salmista a los ídolos:

> Tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven,
> tienen orejas y no oyen, tienen nariz y no huelen,
> tienen manos y no tocan, tienen pies y no andan,
> no tiene voz su garganta (Sal 115, 5-7).

Ante estos versos de Quevedo dedicados al pincel no cabe sino decir que el texto realmente habla al lector:

> Tuya es la gala, el precio y la belleza;
> tu enmiendas de la muerte
> la envidia, y restituyes ingenioso
> cuanto borra cruel...
>
> Por ti, por tus conciertos
> comunican los vivos con los muertos;
>
> Por ti el breve presente,
> que aun ve apenas la espalda del pasado,
> que huye de la vida arrebatado,
> le comunica y trata frente a frente.
>
> Que en todos los lugares
> son, con sólo mirar, habitadores

¿Cómo se puede dialogar con un texto? ¿Es posible colocarlo en una situación dialógica? San Agustín decía que el texto se cierra para que llamemos y abra. Está positivamente cerrado porque quiere que llamemos.

Siempre abordamos un texto llevando nuestras preguntas. Formuladas con precisión, o como curiosidad y apertura genérica, global. Pueden ciarse dos actitudes. La primera plantea al texto la pregunta con

rigor y precisión; como lector admito varias respuestas; no las prejuzgo, no busco confirmar lo que ya sé o espero; no tengo la respuesta ya dada. Pero la pregunta ha centrado, encauzado, condicionado la respuesta del texto. La segunda actitud ofrece la pregunta, pero dispuesto a que el texto la replantee, denuncie mi planteamiento, me traslade a otro problema; pregunto y el texto me dice: «no se trata de eso», «el verdadero problema es éste otro», «hay que mirar en aquella dirección...».

Leamos Me 12, 18-27. Los saduceos plantean a Jesús un problema casuístico en relación con la ley del levirato. Ellos no creen en la resurrección; ésta es su posición férrea e inamovible. La pregunta está formulada sólo para afirmarse en sus creencias. La respuesta de Jesús no se dirige directamente al caso planteado: «¿Por qué estáis equivocados más que por no comprender las Escrituras ni el poder de Dios?». Con ello denuncia su planteamiento, los coloca en otro ámbito, los traslada a una situación distinta, que les estaba oculta por ese interés propio que no cuestionaban.

En el diálogo entre Jesús y los fariseos y partidarios de Herodes sobre el tributo al César ocurre igual (Me 12, 13-17). Jesús les cambia la impostación a sus interlocutores, no se trata de si hay que pagar o no el tributo, sino de dar a Dios su imagen, que es el hombre.

En el capítulo 7 del libro de Zacarías se narra un caso parecido. Hay una consulta litúrgica que recibe una respuesta ética: los demandantes estaban colocados en una perspectiva errónea, no eran cuestiones rituales las que se debían dirimir sino la justicia en las relaciones sociales.

En el diálogo con el texto ocurre igual. Si busco una respuesta a mis preguntas en el texto es muy posible que me responda con otro sistema de preguntas, y me pida un nuevo planteamiento de mis interrogantes. El texto provoca el diálogo.

Cuando leemos un texto lo hacemos desde nuestros intereses y preocupaciones. Me pongo en relación con el texto y éste conmigo. El texto me habla según aquella colocación, y es muy posible que me provoque, produciendo en mí un desasosiego que me impulsa a leer de nuevo. El contacto subsiguiente con el texto es distinto al primero; ha cambiado mi colocación como lector, se ha producido una adecuación a la situación que estaba pidiendo el texto.

Tomemos el salmo 82. Es un poema relativamente fácil en principio, prescindiendo de la identificación de los personajes. Podemos resumir brevemente la concepción original del salmo: hay muchas divinidades, que por encargo del Dios supremo custodian la justicia entre los hombres; el Dios supremo, que es Yahveh, los llama a rendir cuentas y, al demostrar que han faltado a su misión, los condena y asume el gobierno universal.

Leemos el salmo con nuestros problemas y convicciones y concepciones. La parte positiva del salmo 82, la experiencia del Señor

como defensor del derecho de los oprimidos, nos resulta fácil de comprender y asimilar. No así la referencia tan viva a otras divinidades, tan ajena a nuestro horizonte. ¿Cree realmente el autor bíblico que existieron otros dioses? ¿que no fueron inmortales? ¿En qué sentido se dice que juzgaban y gobernaban a los hombres, hasta la toma de posesión del Señor?

Frente a estos interrogantes puede darse la reacción del rechazo: prescindir de este salmo como de una pieza arqueológica inservible, ¡lena de creencias primitivas hoy vacías de significado. Pero esta actitud sería imponer violentamente nuestro horizonte y negar la palabra al salmo en su sentido original.

Si, por el contrario, aplicamos un proceso dialógico, haciendo dialogar la problemática del texto con la de otros autores bíblicos y con la nuestra (por ejemplo: mortalidad y nulidad en el Deuteroisaías; si son mortales ¿son dioses?; dioses y justicia, existencia de Dios e injusticia humana, ídolos mentales y su vitalidad, etc.), el resultado de ese proceso hermenéutico será distinto. Lograremos sacar a la superficie el sentido profundo del salmo, latente y potencial en su expresión simbólica.

En el diálogo con el texto percibimos que los dioses son esfuerzos humanos que expresan la experiencia religiosa de muchos pueblos. La expresión está condicionada por la experiencia humana, social e histórica, de cada pueblo. En cuanto representaciones simbólicas particulares de lo divino, responden de algún modo a la realidad divina. Afirmar que la conducta injusta vicia radicalmente una representación de la divinidad es una intuición religiosa importantísima, no sólo pragmática sino también metafísica. El salmo pone en guardia frente a las concepciones erróneas de Dios y sus consecuencias en las relaciones sociales.

Hemos de reconocer que no habríamos llegado a esta comprensión si no hubiésemos entablado un diálogo con el salmo. No habríamos avanzado si hubiésemos despachado el salmo como antigualla superada. Más bien hemos practicado una reflexión dialéctica hasta alcanzar la fusión de horizontes del salmo y nuestra. El texto, sometido a este diálogo, ha llegado a descubrirnos lo más profundo de su visión.

5. *Precomprensión*

Según el ideal de la hermenéutica de autor, el lector debe abolir todo lo que se interpone ante la objetividad. Pero hemos visto que el lector pertenece al proceso global de la comprensión. Hay dos elementos correlativos: el texto que está en relación el lector, y éste que porta en sí una serie de factores anteriores al acto de la comprensión.

Saber algo sobre e *interés previo sobre:* son expresiones que explicitan la situación del lector previa al acto interpretativo. Esto va contra el ideal de la neutralidad del lector, pero se basa en la realidad de la experiencia. Cuando el lector comienza a leer existe una relación previa de interés. El lector no llega al texto como un sujeto neutral que se acerca a un objeto inerte. El texto no es puramente tal sino el texto hacia el lector. Son los dos polos del diálogo que desarrolla la comprensión.

Llamamos precomprensión al conocimiento que el lector tiene del tema antes de leer el texto. Dicho conocimiento admite grados, aunque en algunos casos deba superar un umbral relativo. La precomprensión se ha obtenido por canales diversos a la obra que se va a leer: por experiencia personal inmediata, por información de otros. La precomprensión puede coincidir con un horizonte parcial.

Terminada la lectura y comprensión de la obra, el proceso se puede repetir a un nivel superior. Lo que conozco del tema después de leído y comprendido el libro se convierte en precomprensión de una segunda lectura o de un estudio analítico. El proceso se puede repetir según la riqueza del texto en cuestión y la capacidad personal del lector. Sin la capacidad radical del lector, un umbral relativo, la comprensión es imposible. Un libro de Metafísica no es capaz de entenderlo cualquiera, ni con esfuerzos repetidos.

La última consideración nos lleva a examinar otro aspecto. La precomprensión, aunque siempre será intelectual, puede inscribirse en la esfera de la acción responsable. Si el texto lleva una carga de interpelación exigente, si llama a una acción ardua, exige en el lector-oyente una actitud básica de respuesta. Puede ser que entienda muy bien el sentido y se niegue a responder; pero también puede suceder que la resistencia previa impida la comprensión auténtica. En el orden intelectual se entiende el enunciado; pero no se capta su exigencia. Analógicamente podríamos llamar a la actitud previa requerida precomprensión. Quizá sea más ajustado llamarla predisposición.

Al profeta Ezequiel le dice Dios cuando lo envía:

> Hijo de Adán, anda, ve a la Casa de Israel y diles mis palabras, pues no se te envía a un pueblo de idioma extraño y de lenguas extranjeras que no comprendes. Por cierto, que si a éstos te enviara, te harían caso; en cambio, la Casa de Israel no querrá hacerte caso, porque no quieren hacerme caso a mí (Ez 3, 4-7).

Para esos oyentes contumaces el mensaje de Ezequiel es como si lo dijera en una lengua extranjera ininteligible. No entienden porque no quieren entender. No hay peor sordo que el que no quiere oír. El evangelio de Juan reitera el tema sin cansarse. Conviene no restringir el alcance de esos textos de Juan a las autoridades judías que se suponen ser los primeros oyentes; sería quitarle al texto su fuerza de in-

terpelación para nosotros; sería invalidar con otro artificio la comprensión de su mensaje.

Por el contrario, hay lectores del evangelio que viven entregados a la caridad sacrificada y comprenden el mensaje evangélico con una nitidez y profundidad excepcionales. Porque poseen la recta precomprensión y predisposición. Pongamos el caso de la parábola del buen samaritano: quien está habituado al ejercicio constante de la caridad sabe quién es su prójimo, entiende el relato evangélico con una honda visión porque su realidad vital le predispone a ello.

Comprender el sentido es una actividad compleja, que puede comprometer unitariamente a toda la persona. El lector no practica una inhibición sistemática de todo lo que no es puro intelecto cuando aborda el texto bíblico. El profesor puede refugiarse en un ámbito intelectual limitado, dejando fuera el resto de su persona. Ese conocimiento de especialista no es el modelo universal de comprensión. La hermenéutica tiene que observar el fenómeno en su amplitud.

Algunos escritores apocalípticos y escatológicos apelan a veces a la perspicacia del lector: dejan caer llamadas indicando que escriben en clave. Conocer la clave de Daniel o del Apocalipsis o de algunos discursos del evangelio *¿es* un modo de comprensión? Es más bien una cuestión de lenguaje: la clave es un código, un lenguaje dentro del lenguaje. A veces encontramos textos en los que el autor dice que hay una clave, por ejemplo en el discurso apocalíptico de Marcos:

> Cuando veáis que «el execrable devastador» está donde no se debe (entiéndelo, lector)... (Me 13, 14).

En el libro del Apocalipsis tenemos otro ejemplo de lo mismo. Al final del capítulo 13 el autor dice claramente que ha hablado en clave:

> Aquí del talento: quien sea inteligente descifre la cifra de la fiera, que es una cifra humana. Y su cifra es 666 (Ap 13, 18).

Para comprender es necesaria una cierta sensibilidad. Sensibilidad que es apertura hacia lo que dice el texto. Actitud que no pide una «objetiva neutralidad» ni un «olvido de sí mismo» por parte del lector, sino una toma de conciencia de la propia precomprensión y predisposición. Hay que ser consciente de ello para que el texto se haga presente en su alteridad, para que tenga posibilidad de hacer valer su contenido de verdad en el contraste con la realidad del intérprete.

6. *Circulo hermenéutico*

El movimiento obra-receptor nos da pie para tratar la aparente paradoja que suscita la intelección humana y que tiene su lógica aplicación

en el acto interpretativo. Tal paradoja surge en la relación que se establece entre la totalidad y la parte, entre lo genérico y lo particular.

El lector hemos dicho que entra en el texto con su realidad personal. Su mundo, su horizonte, condicionan su comprensión particular del texto concreto. Y a su vez el texto amplía el horizonte total del lector.

Curiosamente, no sólo lo singular puede ser entendido a partir de lo total, sino que también lo total sólo puede ser entendido a partir de lo singular.

En la reflexión hermenéutica se alude a esta realidad con la denominación *círculo hermenéutico.* Heidegger fue quien mostró esta fundamental *estructura circular* de la intelección humana; Gadamer ha recogido las concepciones de Heidegger, las ha hecho fructíferas y las ha reunido en detalle[7]. E. Coreth también resume en su teoría hermenéutica el problema del círculo hermenéutico[8]. Vamos a desarrollar este tema siguiendo fundamentalmente a estos dos últimos autores.

El término se ha convertido en una pieza inevitable de la hermenéutica moderna. Que se preste a abusos no es razón para desterrarlo, ya que la estructura designada con dicha fórmula gobierna varias relaciones del teorema complejo del entender y explicar.

Entendemos por círculo hermenéutico la correlatividad de dos factores y su mutuo condicionamiento en el acto de comprender y explicar.

Cuando dos personas dialogan para entenderse, la palabra va pasando de uno a otro, los papeles de Yo y Tú se van cambiando, continuamente se retorna a un punto precedente. Este retornar puede sugerir la imagen del círculo, de la misma manera que el movimiento alterno de una biela puede generar un movimiento circular de una rueda. A otros les sugerirá más bien la imagen de un péndulo o columpio, en el cual el punto de llegada está alternativamente condicionado por el punto de partida, puede con impulsos abrir o cerrar el arco de oscilación, dibuja una figura semicircular.

En el supuesto diálogo no todo se reduce a cambios gramaticales de sujeto y complemento, sino que mentalmente se produce el intercambio de uno a otro. Se comparte una parcela de sentido para aceptar o rechazar o para hacer progresar. También esta comunicación mental, mediada por la palabra, se puede imaginar como movimiento circular o pendular.

Ahora imaginemos a un pensador inmerso en su tema o problema. Puede haber tenido una intuición, que es instantánea; otras veces tiene que «darle vueltas» al tema o problema; tornando y retornando

7. Cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, 1984.
8. Cf. E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica,* Barcelona, 1972, 107-1 17.

sobre él se abre camino para explicarse y comprender la solución. Incluso cuando parte de una intuición, tiene que articularla haciéndola girar. Ya el Eclesiastés empleó la metáfora de «darle vueltas» mentales a un asunto.

Algo semejante le sucede al crítico literario o al que analiza un texto: no le basta leerlo una vez; tiene que «volver» a él y sobre él, tiene que «darle vueltas», tiene que «hacerlo girar» ante su mirada inquisitiva.

¿Podemos, debemos decir que el círculo hermenéutico es un círculo vicioso? De ningún modo. El círculo vicioso es una operación lógica que consiste en presuponer en las premisas la conclusión, en dar por sentado lo que se trata de demostrar; es pariente de la petición de principio.

El círculo hermenéutico presupone algo, pero no lo da por sentado. No se cierra en sí, antes se abre a la corrección y enriquecimiento. Por su carácter progresivo, algunos preferirían llamarlo «la espiral hermenéutica»: gira, ensanchando el alcance, abarcando más, o precisando y afinando. Pero ya Schleiermacher habló de circunferencia y círculo, y hoy el término está aclimatado y se resiste a la sustitución por otro más exacto.

Una primera descripción sitúa el círculo hermenéutico en la correlación de todo y parte, de general y particular. Entendemos la parte en función del todo y el todo en función de las partes; entendemos lo general a partir de los particulares y los particulares referidos a lo general.

El todo y la parte. Se aprecia muy bien en la frase. Supongamos las siguientes:

> Estaban todos en pie porque allí no había asientos.
> La hostilidad era tan tremenda, que estaban todos en pie de guerra.
> Mi promesa sigue en pie.
> Cojean del mismo pie.

El sentido de cada frase lo entiendo por síntesis orgánica de sus componentes; el significado de «pie», «en pie» lo entiendo en función de la frase entera. En los grandes períodos de la retórica latina, en textos modernos de alemán, el sentido queda pendiente hasta que se pronuncia la última palabra o el último componente verbal, «aus, zu, vor, an...». La mente anticipa una intelección global que se va corrigiendo o realiza una comprensión parcial que se va completando.

Otro ejemplo significativo, aunque formal, es la percepción de una melodía. Necesito escuchar todas las notas hasta el final de la frase musical para captar la melodía; pero cada nota hace sentido en la totalidad de la frase, por sus relaciones de intervalo, duración, intensidad, dependiendo de la tonalidad. Por si no bastara, a las relaciones

melódicas se suman muchas veces relaciones armónicas, de contrapunto, de timbre[9].

La totalidad puede ser el texto, por ejemplo un soneto. Si es bueno sólo con el último verso desvela su plenitud de sentido y el sentido de cada verso. La totalidad puede ser también el texto y su contexto literario (un soneto dentro de un drama clásico) o vital. La situación aclara el texto. Digo: «¿las cazas al vuelo?»: ¿las mariposas? ¿las alusiones?

Quien se pone a interpretar un texto actúa un proyecto[10]. Sobre la base del sentido inmediato que el texto le da el lector esboza preliminarmente un significado del todo. La comprensión consiste en la elaboración de este proyecto preliminar, que es continuamente revisado desde aquello que resulta de la posterior penetración del texto. Toda revisión del proyecto inicial comporta la posibilidad de esbozar un nuevo proyecto de sentido; que proyectos contrastados puedan entrelazarse en una elaboración que al final lleva a una visión más clara de la unidad del significado; que la comprensión comience con preconceptos que poco a poco son sustituidos por conceptos más adecuados.

Lo general se puede considerar como un todo del que son parte los particulares. Esta vez pondremos un ejemplo bíblico, un género literario. Para definir un género literario tengo que reunir los individuos pertenecientes, en orden a descubrir y definir las constantes. Para reunir los individuos tengo que conocer el género en orden a aplicar ciertos criterios de identificación. La operación sería imposible si no se realizara un proceso alterno de proyecto y verificación.

Schleiermacher hablaba de dos modos o métodos de comprender: por adivinación, cuando uno se transforma en cierto modo en el otro para comprender inmediatamente lo individual; por comparación, cuando uno propone el objeto primero como genérico y después procura comprender lo peculiar por comparación con otros individuos del mismo género. Los dos métodos se implican mutuamente, son correlativos en la aplicación.

Se da un paso cualitativo cuando consideramos que el sujeto entra en el círculo, que él es una parte del todo del proceso.

Si entendemos por sentido lo inteligible de un ser, el hombre capta el sentido de un ser X como Z: como libro, como regalo, como

9. Algunas veces el compositor declara al principio la tonalidad; por ejemplo en el acorde de *la menor* con que comienza el segundo movimiento de la séptima sinfonía de Beethoven. Otras veces juega a despistarnos; por ejemplo el cuarto concierto para piano y orquesta del mismo autor, el piano enuncia una frase temática en *sol mayor,* y a continuación la orquesta nos sorprende con la frase en *si mayor;* tengo que escuchar su evolución para ver qué función tiene. El ejemplo musical, por ¡o que tiene de formal, muestra egregiamente el juego de relaciones y funciones y la estructura correlativa del todo y las partes.

10. Cf. R. E. Palmer, *Hermencutics. Interpretation Tbeory in Schleiermacher, Dilthey, ilcidegger and Gadamer,* Evanston, 1969, 224-235: sobre colocar el texto en situación dialógica.

peso, como tarea... Ese «comprender como» constituye al ser en objeto de conocimiento y supone un punto de vista. Este punto de vista está suministrado y condicionado por el repertorio de conocimientos que posee el sujeto.

En cierto modo el objeto en cuanto inteligible lo constituye el sujeto al contemplarlo con su punto de vista. Tener delante el ser patente todavía no es comprenderlo. Ese sentido que se percibe al «comprender como» se articula después en la proposición y la explicación.

Ahora bien, el punto de vista está condicionado por mi repertorio actual de conocimientos, y éste está condicionado por el puesto que ocupo en la historia. Cuando quiero conocer un hecho histórico, un texto pretérito, no puedo salirme de la historia para observarla, porque yo soy parte de la historia, influenciada o condicionada por aquel hecho o texto.

El positivismo en sus diversas formas considera el sentido de un texto perfecta y definitivamente constituido por decisión consciente del autor; y considera al sujeto como externo a la historia y no condicionado por ella.

La Biblia es un caso particular de esta estructura humana del conocer, con un factor que trasciende el puro proceso humano. En cuanto texto humano antiguo, se somete a la estructura universal del comprender y explicar como actividades constitutivamente humanas.

Por su carácter que llamamos *inspirado,* realiza esa estructura en otros niveles. La fe viene por la palabra evangélica (Pablo), pero la palabra se puede recibir como evangelio sólo con la fe. La palabra inspirada es portadora de Espíritu, pero para recibirla como inspirada tengo que poseer el Espíritu. Al tema de la Escritura llego por la palabra, pero esa palabra la critico por el tema.

Además, el influjo histórico de esa palabra ha sido particularmente intenso, de suerte que el creyente está profundamente condicionado por esa palabra y su historia posterior cuando accede a comprenderla.

Dicho en otros términos, ¿cómo sucede la primera entrada en el mundo de la salvación? Por la palabra. Pero, si no sé de qué me habla, no la puedo entender; si la entiendo, es que ya estoy dentro.

Hay que suponer como horizonte total una apertura humana radical a la salvación: en dicho horizonte sucede la llamada de Dios, articulada en palabras o no, que reclama la respuesta de la fe. Esa palabra, o llamada, lleva en sí misma, como momento constitutivo, el Espíritu que actuará con el hombre en el acto de recibir y responder.

Además, los accesos a la experiencia de la fe no pasan exclusivamente por la Escritura. Por otros caminos, individuales o sociales, puedo alcanzar una experiencia espiritual, homogénea con la experiencia que expresa el texto bíblico, que me permita comprenderlo.

El modo humano de entender es éste, no es ninguna fantasía. Cuando estamos interpretando un texto realizamos una acción ínter-subjetiva. Entre texto y lector hay circularidad. Como intérprete-lector soy parte de la circularidad.

Resumen. Hemos visto que la comunicación no es sólo información. La comprensión posee una estructura dialógica, es posible y necesario dialogar con un texto. Para ello es deseable tener una apertura hacia el texto, siendo conscientes de la propia precomprensión y predisposición. En la comprensión de la obra literaria el lector es parte del proceso; proceso que es circular, y donde se comprende la parte por el todo y el todo por la parte.



6
LINEA AUTOR - TEMA - RECEPTOR

Cuando hablamos de precomprensión, círculo hermenéutico, estructura dialógica del entender... surge el factor del tema o argumento incluido en la comunicación.

Con frecuencia al leer un texto, escuchar un discurso o participar en una conversación encontramos la expresión «no sé de qué habla», que podemos entender en dos sentidos:

— entiendo lo que se dice, pero no sé a qué o quién se refiere. Es un problema de identificación. Es una escena muy común en los evangelios: Me 4, 3-13, los discípulos no entienden la parábola del sembrador; o Mt 21, 33-46, la parábola de la viña y los labradores, los sumos sacerdotes y fariseos sí «se dieron cuenta de que iba por ellos».

— no entiendo el tema del que se habla y por eso no entiendo lo que se dice. Es un problema de ignorancia. Al desconocer el tema las palabras pierden contexto, pierden sentido para el oyente.

En la comunicación el mensaje brota de un complejo y se apoya en él con múltiples vínculos, explícitos o no. El tema lo entendemos acogiéndolo en un complejo, descubriendo y creando vínculos. A este complejo lo llamamos *horizonte*^.

1. *El horizonte como elemento gnoseológico*

Aristóteles y la Escolástica se esforzaron por comprender el acto del conocimiento intelectual, que consideraron como un acto individual aislado.

Pero una comprensión absolutamente aislada de un contexto de

I. P.ir.i la exposición de este rema vamos a seguir fundamenralmenre ei planreamiento que olnxe !•. C nreth. *(.iifslituws fitmlamenules...,* cir., 95-106.

contenido no se da. En la filosofía moderna es un tema que emerge continuamente, aunque bajo aspectos diversos. Desde un punto de vista metafísico subyace a la distinción entre ideas adecuadas e inadecuadas, propia de Spinoza y Leibniz. En Hegel adquiere su desarrollo sistemático. En el conocimiento histórico y en las ciencias del espíritu la concepción de que lo singular ha de ser entendido en un contexto más amplio es aportación de Schleiermacher y Droysen, que influyen en Dilthey.

En Husserl la problemática se amplía por encima de la comprensión psicológica e histórica hasta la significación fenomenológica general. Es él quien introduce el concepto de horizonte: la totalidad de lo que resulta percibido o anticipado atemáticamente en el conocimiento singular sistemático. Así, es propia de toda experiencia una *estructura de horizonte,* en cuanto que es acompañada de un saber previo de contenidos o determinaciones, que no han llegado al hecho sobre el que se realiza el acto de comprensión.

La teoría de Husserl es desarrollada por Heidegger cuando intenta dilucidar el fenómeno de la «totalidad de la naturaleza» en el contexto de «ser en el mundo».

El mismo problema se plantea de nuevo desde la filosofía del lenguaje. Frente a los reiterados intentos neopositivistas de entender el lenguaje atomísticamente, crece la concepción de que la palabra no tiene una significación fijada unívocamente antes del uso verbal, sino que la significación se constituye en el acontecer vivo de la lengua cotidiana. Es más, el contexto de acción o significación desde el que se determina el significado de una palabra, o de una afirmación, alude más allá de sí a la totalidad viva del entender y hablar humanos.

En la reflexión hermenéutica actual es fundamental el concepto de horizonte. Coreth lo describe así:

> Una totalidad precomprendida o captada de modo no tematizado que entra en el conocimiento de un contenido individual condicionándolo y determinándolo, de modo que dicho contenido se manifiesta en manera determinada al interno de dicha totalidad[2].

Cada acto de nuestro comprender un contenido individual, sea objeto o hecho o texto, es un captar «sentido», y el sentido se manifiesta en un contexto o relación de sentido. Ese contexto de sentido posibilita y condiciona la nueva comprensión de sentido.

Pensemos en una calculadora de bolsillo mostrada a un hombre de una tribu primitiva: percibirá sin comprender. Y no podemos explicarle el sentido, porque le falta un conjunto de conocimientos a los que referirse y en los que inscribir su percepción. Nosotros reconoce-

2. *Ibid.,* 104.

mos el aparato, porque lo inscribimos o referimos enseguida al complejo de nuestros conocimientos sobre mecanismo, electrónica, uso manual, funciones y operaciones matemáticas. Está claro que el complejo de conocimientos previos puede ser muy variado: desde el elemental de nuestra civilización hasta el de un especialista en la materia. Y ese conjunto de conocimientos previos condiciona y determina la comprensión concreta. Forma parte de ella. Este influjo en la comprensión no se desarrolla de manera explícita y enunciada cada vez, sino como fondo presupuesto y tácito. Es decir, de modo no temático; es un complejo no tematizado en el acto de la nueva comprensión.

Lo que decimos de un objeto o de un hecho vale también para un texto, sea literario, filosófico o científico. Presupone el conocimiento previo de un universo lingüístico como «lengua» acumulado en muchas experiencias de «palabras». Ese universo lingüístico no entra tematizado en la comprensión individual: sería una carga intolerable y una multiplicidad confusiva. Lo dicho se aplica a una lengua, español, alemán, chino, o a un lenguaje particular, filosófico, poético, político.

El horizonte puede ser *total* o *parcial.* El total es la globalidad de nuestra experiencia humana personal o transmitida. El horizonte parcial puede tener diversas dimensiones y aspectos; puede referirse a la acción práctica o al sentido teórico, como momentos complementarios; puede referirse a una disciplina particular, a una esfera de la actividad humana.

Pero cada horizonte de sentido, aun estrecho y limitado, en el que se encuentra y del que recibe su sentido el acto individual, sea un complejo teórico o práctico, se refiere a la totalidad de sentido de nuestro existir en el mundo. El horizonte parcial siempre está referido al horizonte total: todo lo que he experimentado, visto, leído, estudiado... La totalidad del ser al que estoy abierto como criatura inteligente. No tanto la totalidad de «lo que sé» cuanto de «lo que soy», que está presente atemáticamente en cada acto individual del comprender.

Cuando hablamos de horizonte no nos remitimos sólo a algo teórico. También entra en juego lo que podríamos llamar *horizonte práctico,* artesano, de saber hacer. Es el horizonte práctico del vivir, el campo experimental de la sensatez, del sentido común (la *hokma* bíblica). Lee diversamente una partitura una persona que sabe tocar el piano que un profesor de solfeo que no sabe. Esto comporta una importante consecuencia para la lectura cristiana de la Biblia: la vida cristiana constituye el horizonte de comprensión genuino del lenguaje evangélico, o paulino, o veterotestamentario.

El horizonte se relaciona con experiencia: no cada experiencia individual, sino la experiencia-sensatez-destreza acumulada en forma global. No es un conocimiento objetivable pero condiciona y determina las nuevas experiencias individuales. Esa experiencia global es progresiva, es temporal, es histórica.

El horizonte es *creciente,* se ensancha con cada nueva experiencia y conocimiento. Como al subir una montaña, que se va ensanchando el horizonte que abarcamos con nuestra mirada: entran en él nuevos elementos y cada dato es afectado por el nuevo contexto. Por su capacidad de crecer, el horizonte nos hace posible el conocimiento, la comprensión creciente de una persona, de un texto.

Una persona: cada instancia de trato u observación, cada momento de comunicación y diálogo aporta nuevos conocimientos del otro, ensanchando mi horizonte y determinando y mejorando cada acto sucesivo. Cada nuevo conocimiento se incorpora, se engancha orgánicamente al complejo de conocimientos precedentes, acumulados y productores de mi conocimiento global.

De modo semejante en el caso del texto que, gracias a este mecanismo, puede entrar en situación dialógica. La primera lectura sucede en mi horizonte ya constituido: entiendo, comprendo en cierto grado el texto; con ello adquiero nuevos conocimientos que pasan a integrar un horizonte ensanchado. Con él abordo la segunda lectura, que ya no es igual a la primera. Así sucesivamente hasta agotar en sí o para mí el sentido del texto.

Desde esta perspectiva de horizonte en crecimiento podemos decir que un texto es siempre nuevo, pues el horizonte de quien lo lee es diverso cada día, más amplio. Cada conocimiento individual enriquece el horizonte y el horizonte enriquecido posibilita conocer mejor el texto.

Hemos de añadir otro factor al crecimiento del horizonte: la corrección. La capacidad que tiene el objeto, el hecho, el texto que conozco, de corregirme, hacerme revisar, replantearme, suscitarme enigmas y preguntas. Cada día, cada nuevo conocimiento, cada experiencia ensancha, amplía el horizonte, o lo revisa y corrige. El estímulo es la curiosidad, verdadero síntoma de juventud.

Otra característica del horizonte es la de su *inmediatez-mediación.* Si el horizonte es «condición de posibilidad», de algún modo es mediador del conocimiento individual. Pero como el horizonte no actúa tematizado, el conocimiento individual sucede inmediato, como iluminación súbita e instantánea. Recíprocamente, el horizonte es resultado adquirido o integrado de múltiples experiencias y conocimientos que resultan ser sus mediadores; por tanto, es mediato. Pero en cuanto a la condición de posibilidad es inmediato. Es la relación condición y mediación, totalidad e individuo, todo y parte.

Los componentes del horizonte son *heterogéneos.* Por ejemplo, en literatura me puede interesar la lírica más que la narrativa o el ¿rama; consecuentemente, tendré más sensibilidad para captar lo lírico; mi conocimiento literario no es homogéneo, regular, compacto. Por este motivo el influjo del horizonte, de sus componentes, sobre el texto o sobre la comprensión del lector también es heterogéneo. Es más, el horizonte del autor y el del lector son también heterogéneos.

Según la teoría de Gadamer en la comprensión del texto entran en contacto los horizontes del autor y del lector. En el diálogo lector-texto se busca una *fusión* de los dos horizontes; en la lectura es preciso ir fundiendo los dos horizontes para alcanzar paulatinamente un horizonte común.

Coreth, sin embargo, considera que una fusión que identifique totalmente ambos horizontes es imposible. Propone que ha de darse una aproximación, un ajuste de horizontes. El lector intentará aproximarse al horizonte del autor, pero siempre conservará el suyo que, por su necesaria ley de crecimiento, cambia al entrar en diálogo con un horizonte diverso al suyo, como es el del autor.

San Agustín nos da, sin pretenderlo, una lección penetrante de hermenéutica sobre la fusión de horizontes:

> Muchas veces nos aburre repetir lo de siempre, sintonizando con los niños. Pues procuremos sintonizar con ellos con afecto fraterno o paterno o materno, y al unirnos con su corazón, también a nosotros nos parecerá aquello nuevo. Tan poderosa es la concordia del afecto: al recibir ellos la acción de nuestras palabras y nosotros la reacción de su aprendizaje, nos alojamos los unos en los otros. Es como si ellos dijeran en nosotros lo que oyen y nosotros aprendiéramos de ellos lo que enseñamos. ¿No sucede lo mismo con paisajes dilatados y hermosos, de ciudades o campiñas? A fuerza de verlos, pasamos de largo sin disfrutar de ellos. Se los enseñamos a otros que no los habían visto, y al disfrutar ellos por la novedad, se renueva nuestro disfrute. Tanto más cuanto más amigos son. Pues por el lazo del amor, al estar nosotros en ellos, se vuelve nuevo lo que era viejo.
>
> Ahora bien, si hemos progresado en la contemplación de los seres, no nos basta que nuestros amigos se alegren y admiren observando las obras humanas; queremos más bien levantarlos hacia el plan y destreza del que las realizó; para que así se remonten a admirar y alabar a Dios Creador de todo, fin último y fructuoso del amor. Pues cuánto más debemos disfrutar cuando los hombres se acercan para aprender al mismo Dios, por quien hemos de aprender cuanto hay que aprender. Con su novedad debemos renovarnos, y si nuestra predicación acostumbrada se enfriaba, que se caliente con su atención desacostumbrada.
>
> Otra cosa aumentará nuestra alegría: el pensar y considerar cómo el hombre pasa de la muerte del error a la vida de la fe. Con qué gozo bienhechor atravesamos calles muy sabidas, cuando orientamos a uno que andaba perdido; pues con mayor prontitud y gozo debemos recorrer los caminos que a nosotros no nos hace falta reiterar, para conducir al alma desgraciada y abrumada por el camino de la paz. Así nos lo ordena el que nos la concedió[3].

En el texto vemos ante todo la correlatividad de los dos sujetos del proceso: intérprete y oyente; después esa especie de «ajustamiento de horizontes», en el cual participa como factor decisivo el afecto (con frecuencia olvidado por tratadistas modernos). Interpretar para los

i, S;in Agustín, De *catechizandis rudibus* 1, XII, 17.

otros ayuda a descubrir. Finalmente, encontramos el movimiento ascensional: de la obra a la destreza (facultad de ejecución), de ella al proyecto del autor (no ideas puras), de allí al autor mismo, razón del conocer y objeto último del amor.

Resumen. El horizonte, pues, es atemático por definición, creciente, heterogéneo en su composición, con elementos teóricos y prácticos acumulados, y, consecuentemente, desigual en su influjo condicionante y determinante de cada comprensión por su carácter de mediatez/inmediatez en el acto de comprensión.

2. *La pregunta*

La pregunta tematiza el horizonte. El horizonte que, como hemos dicho, es atemático, se puede ir tematizando parcialmente. Un modo privilegiado para ello es la pregunta.

a) La pregunta tematiza el horizonte

Un texto es una respuesta a una pregunta que se ha hecho el autor, tematizando su horizonte. Por eso, «el que quiere comprender un texto tiene que retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta a una pregunta para la cual el texto es la respuesta. Retrocediendo así más acá de lo dicho se pregunta necesariamente más allá de ello. Un texto sólo es comprendido cuando se ha ganado el horizonte del preguntar» [4]. Al hacer la pregunta el ente se desvela, queda traicionado, he forzado ese ser, que está ahí en «potencia» pero que no se había manifestado. El ser está ahí, lo fuerzo con mi pregunta y se desvela. Se hace patente el ser por el que la pregunta preguntaba. El ser está en potencia, metido en su caja fuerte; fuerzo la cerradura con mi pregunta y el ser queda desvelado.

Es más, el autor no sólo se plantea una pregunta sino que la define. Establece lo que la Escolástica llama *status quaestionis,* un recurso dialéctico que consiste en definir la pregunta: «¿qué es lo que se discute aquí?». Invención o recurso de gran valor que no ha perdido actualidad.

También el lector tiene su horizonte particular en el que vive. Es el momento en que me planteo y defino una pregunta; tematizo un punto de mi horizonte privilegiándolo, poniéndolo en primer plano, dándole así capacidad de influencia.

4. H. G. Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, 1984, 448.

b) Dinámica de la pregunta

La pregunta es saber que no sabemos. Es en sí una negatividad (no-saber) que nace y vive solamente en una positividad (saber). Para formular una pregunta es preciso saber algo al respecto, y al mismo tiempo saber que no se sabe. Quien no sabe nada de la Biblia, por ejemplo, no sabe de su ignorancia. La ignorancia consciente sólo se da en el contexto de saber. Así pues la pregunta se define como conciencia de no-saber en el ámbito del saber (la *docta ignorantia* socrática).

c) La pregunta en la historia de la hermenéutica bíblica

En el Medievo durante mucho tiempo la Biblia se interpretó *per sensus:* sentido literal, sentido espiritual. Sobre el sentido literal de los textos (la historia) se monta un sentido espiritual, que a su vez se realiza en tres pasos por este orden: alegoría, tropología, anagogía, siguiendo el dístico

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quod tendas anagogia [5].

En un momento determinado se empieza a hacer exégesis *per quaestiones:* lanzando preguntas específicas al texto bíblico. Preguntas de tipo moral, espiritual, dogmático... Preguntas que después se pueden organizar y sistematizar.

Este momento que históricamente es clave, del paso de la interpretación *per sensus* a *per quaestiones,* ilumina nuestra exposición. Interpretar *per sensus* era un modo de preguntar. *Per quaestiones* comporta una trasposición, un cambio de clave. El modo de preguntar determinará el modo de interpretar, pues la pregunta, tematizando el horizonte, orienta la respuesta.

No olvidemos que también el texto pone sus preguntas al lector y puede corregir las preguntas del lector, estableciendo así un diálogo. El texto puede provocar preguntas en su funcionamiento dialógico. Puede corregir o sustituir preguntas.

d) La primacía de la pregunta

Es esencial a la pregunta tener un sentido. Sentido significa ya dirección. El sentido de la pregunta es la dirección en la cual sólo se encontrará la respuesta, si quiere ser una respuesta sensata, significante. La pregunta actúa sobre su objeto colocándolo en una perspectiva de-

5. Para una profundización sobre los sentidos de la Escritura según la reflexión medieval, cf. L. Alonso Schokel, *Hermenéutica de la Palabra* 1, Madrid, 1986, 69-72.

terminada. El surgir de una pregunta fuerza el ser del objeto de la misma. El «logos» que despliega este ser forzadamente abierto es ya siempre, en ese sentido, respuesta.

El Sócrates que nos presenta Platón hace esta gran aportación: preguntar es más difícil que contestar. En el intercambio cuasicómico de preguntas y respuestas, de saber y no-saber, se puede reconocer que para todo conocimiento y discurso que quiera conocer el sentido de las cosas, la pregunta va por delante.

En la interpretación es crucial saber qué preguntamos al texto. No dudamos en reconocer la importancia del método exegético: pero no olvidemos que a cada método subyace una pregunta previa. Pregunta que es más grave que el mismo método, pues éste es dirigido por aquélla.

Las preguntas pueden ser de tipo teórico, especulativo, o práctico. Un horizonte vital, de vida cristiana vivida activa e intensamente, provocará preguntas vitales. Un horizonte especulativo, de laboratorio, provocará preguntas especulativas. Un horizonte rico puede facilitar múltiples y variadas preguntas. En este sentido, no está de más tener en cuenta los signos de los tiempos, los acontecimientos que nos toca vivir.

Postular que quien hace preguntas vitales no hace ciencia es absolutamente a-científico. ¡Como si para ser científicos hubiera que prescindir de la vida en aras de la objetividad y la precisión!

Cuanto más rico es el horizonte de la persona más amplio será su espectro de preguntas. La riqueza de la persona que interpreta un texto, del exégeta, radica en la pluralidad, calidad y variedad de las preguntas que formula al texto.

> *Resumen.* La pregunta tematiza el horizonte desarrollando su dinámica de saber/no saber. La pregunta actúa sobre su objeto y lo coloca en una perspectiva determinada. Por ello conviene saber qué preguntamos a un texto y de qué tipo son nuestras preguntas.

e) Carácter provisorio de la hermenéutica

Gadamer observa en el horizonte de la pregunta algunos aspectos de negatividad, que para nosotros no lo son tanto:

— en cierta medida, lo descubierto corrige lo anterior. Por ello es preciso la humildad del comprender, la disposición a la humillación en el descubrimiento producido en la comprensión.

Pero... lo descubierto también enriquece.

— a veces las expectativas quedan defraudadas; encontramos menos de lo que esperábamos.

Pero... también a veces las expectativas en la comprensión se revelan cortas porque el descubrimiento las ha desbordado.

— la constante corrección nos revela nuestra finitud. El hombre va siendo consciente de sus limitaciones y a medida que va aprendiendo duda cada vez más de sí mismo.

Pero... todo acto de comprensión nos abre siempre a una experiencia nueva.

3. *Notas sobre la imaginación*

En la línea de relación Autor-Tema-Receptor que venimos analizando, brota con fuerza un aspecto que aparece en los tres factores implicados en esta relación: la imaginación.

El artista, narrador o poeta, emplea de formas variadas la imaginación. Inventa situaciones y personajes. Se imagina una escena: casa, habitación, bosque, camino. Los mira desde fuera como espectador o se traslada a su interior participando. En sus visiones Ezequiel no se queda de espectador, sino que actúa, incluso como protagonista: en la escena de los huesos (Ez 37, 1-14), él tiene que pronunciar el conjuro y después contemplar sus efectos. En la escena de la fuente (Ez 47, 1-5), él tiene que atravesar tres veces el agua y sentirla en su cuerpo. Es como cuando soñamos, que no somos meros espectadores.

Cuando el autor crea sus personajes, de algún modo tiene que meterse en su interior, observar o compartir sus sentimientos. Tiene que ponerse en su lugar y a la vez observar cómo actúan, cómo reaccionan. El autor enfrenta a Judit con Holofernes: él no es ni mujer hermosa ni general orgulloso; pero en su fantasía es las dos cosas y además el que observa el desarrollo del encuentro (también el músico va creando una melodía y la escucha internamente).

Después en la ejecución, al ir escribiendo su relato o su poema, echa mano de otros recursos de la imaginación: detalles descriptivos, metáforas, símbolos. Judit se va a recostar sobre un vellón de lana mientras come con Holofernes: un toque más de sensualidad (cf. Jdt 12, 10-20).

En esta etapa el autor no debe describirlo todo; no le hace falta. Su arte consiste en seleccionar los detalles que recrean toda la escena. La manos de la mujer muerta sobre el umbral (Jue 19, 27); la sangre que salpica la pared y los caballos que la pisotean (2 Re 9, 33).

De la misma manera puede entrar el poeta lírico en la situación de otro personaje. Por ejemplo, un autor compone un poema en boca de un moribundo (Sal 88). Los autores de los salmos entran con la imaginación en situaciones diversas y así crean sus poemas. Nos referimos a los poemas originales, no a los convencionales, hechos de tópicos o reminiscencias.

Pasemos ahora al lector. Entre la mayoría de los exégetas reina una desconfianza arraigada frente a la imaginación del intérprete. Piensan que «la loca de la casa» sirve sólo para extraviarse lejos del texto y de su auténtico sentido. «¡Son fantasías, imaginaciones!»: es un buen diagnóstico para desacreditar un tipo de exégesis.

Y es que la imaginación a veces se vuelve loca o se escapa por los cerros de Úbeda. Muchos comentarios midrásicos son entretenidas y ajenas excursiones de la fantasía: el diálogo sobre la otra vida que entablan en el campo Caín y Abel, el demonio Asael cabalgando sobre la serpiente del paraíso...[6].

Con todo no podemos condenar definitivamente a uno por algunos deslices. Pues la imaginación es un extraordinario y necesario órgano de comprensión e interpretación. Gunkel pedía al exégeta una «fantasía enfrenada» o con riendas *(gezügelte Phantasie).* Y tenía razón, ya que lo que se ha escrito con fantasía se ha de leer con fantasía.

Veremos más adelante que el lenguaje estiliza la realidad, articulándola y dejando vacíos espacios intermedios. Reduciendo el continuo de la realidad y de la experiencia, generaliza en un nivel básico. Toca a la imaginación rellenar los espacios vacíos y devolver concreción individual a lo genérico. Entre «aquí-ahí-allí» quedan espacios intermedios que percibe la imaginación, a los cuales puede trasladarse para observar o para revivir.

Mucho más en el orden del relato. Si con dos rasgos recrea el buen narrador una escena, toca a la imaginación del lector completar los datos. En dos rasgos resume el profeta Isaías la guerra: «las botas que pisan con estruendo, vestiduras revueltas en sangre» (Is 9, 4). Otro poeta ve y oye a los romeros al llegar a Jerusalén: «ya están pisando nuestros pies tus umbrales, Jerusalén» (Sal 122, 2). Para esconder a los espías una aldeana los mete en un pozo seco en el corral «cogió una manta, la extendió sobre la boca del pozo y echó encima grano, de modo que no se notara nada» (2 Sm 17, 19). Contando el asesinato de Isbaal, el narrador nos ofrece estos dos rasgos: «Isbaal estaba echando la siesta. La portera se había quedado dormida mientras limpiaba el trigo» (2 Sm 4, *5-6).*

Toca a la imaginación del lector completar o rellenar las escenas. Para ello no se le pide exactitud histórica, aunque tampoco esté proscrita. No hace falta reconocer el tejido original de la manta, ni la especie agronómica del trigo ni la configuración exacta del corral. Sí hay que tener alguna experiencia de los objetos mencionados.

En el caso de la lírica, la imaginación actúa por simpatía o empatia. Aunque no esté en trance de muerte o encarcelado o desterrado, el lector procura vivir imaginativamente las emociones correspondientes,

6. Muchas más pueden leerse en el entretenido libro de R. Graves - R. Patai, *Hebrew Mytbs,* London, 1964. Véase también M. Pérez, *Los capítulos de Rabí Eliezer,* Valencia, 1984.

aun sin entregarse a ellas. Es lo que Rahner llama la «experiencia vicaria». Recordemos lo que sucede a muchos contemplando en cine o televisión una escena de violencia y crueldad (si no están encallecidos): se siente una desazón como si fuera real, falta la saliva, se cierran los ojos... En estos casos se asiste a un relato; pero la participación tiene bastante de lírica.

San Pablo les pedía a los Gálatas: «Poneos en mi lugar, hermanos, como yo me pongo en el vuestro» (Gal 4, 12). La expresión nos suena familiarmente, porque la hemos oído y porque a veces la practicamos. Ponerse en el lugar del otro es un acto de la imaginación y es fundamental en el conocimiento mutuo de los hombres. No me pongo en el lugar de una roca ni de un chimpancé. Con los hombres comparto una naturaleza consciente común.

Pero ¿no está reñida la imaginación con la ciencia? ¿Quién se atreve hoy a afirmarlo? Las hipótesis son proyección imaginativa a partir de unos cuantos datos, que se someten después al control de la verificación en virtud de los datos pendientes. Los modelos son proyecciones de la imaginación para explicar orgánicamente y «metafóricamente» un complejo definido de datos; y quedan sometidos a revisión (Kuhn la llamó «cambio de paradigma»).

Hasta hace unos decenios las ciencias naturales se dividían en teóricas y prácticas o experimentales. La ciencia teórica proyecta hipótesis y propone explicaciones que un día se someterán a la experimentación. Hoy se opera con un factor intermedio: la simulación en el ordenador. Se meten los datos elaborados en el ordenador y se le dan las órdenes pertinentes para que «experimente». El aparato procede «como si» y ofrece respuestas con alto o variable índice de probabilidad. El ordenador es una especie de «imaginación mecánica» (guiada por el hombre). Algo semejante puede suceder en nuestra ciencia, cuando usamos la imaginación humana no mecánica y aceptamos el «como si» en la explicación. Sin afirmar «es/fue así», decimos que el texto se comporta «como si»; y eso nos ayuda a comprender y explicar. La honradez nos exige que no elevemos a certeza de «es así», lo que hemos comprendido «como si».

Quedan los casos extremos en que la imaginación crea objetos, seres nuevos: la esfinge, el centauro, el dragón que escupe fuego. Fantásticos, con rasgos tomados de la realidad, son el Behemot y el Leviatán de Job 41-42; fantásticas muchas figuras del Apocalipsis. Hay que poner en juego la imaginación para captar ese mundo imaginativo. Pero no hay que confinar la imaginación al género de lo fantástico.

> *Resumen.* Hay que leer con fantasía lo que ha sido escrito con fantasía. La imaginación es un extraordinario y necesario órgano de comprensión e interpretación, sin que la confundamos con el genero de lo fantástico.

4. *La apropiación*

En la interpretación y comprensión de la obra literaria por parte del lector, existe una dimensión fundamental para lograr una íntima comunión de sentido. No basta sólo la comprensión, hay que llegar al estadio denominado «apropiación».

Tomemos un ejemplo bíblico: Le 4, 14-30. Jesús está en la sinagoga de Nazaret; en el desarrollo de la celebración litúrgica lee unos versos del capítulo 61 del libro de Isaías, un poema donde habla un «yo». Cuando termina la lectura dice: «Hoy, en vuestra presencia, se ha cumplido este pasaje». Jesús se ha apropiado el «yo» del poema.

Un caso máximo,.casi inevitable, de apropiación es el de los salmos bíblicos. Ya en la antigüedad había un esfuerzo por identificar a los autores, al personaje original que había compuesto el poema: de ahí los títulos que les preceden. Pero vengamos al contexto cristiano; encontramos en san Agustín una profusión en el uso de la fórmula *in persona N.* aplicada a la lectura de los salmos. Esta fórmula antigua se comprende perfectamente cuando nos acercamos al Salterio, porque en los salmos normalmente encontramos un «yo» o un «nosotros» del poema. Los salmos están compuestos originariamente como oración, y casi siempre como oración disponible, como un repertorio accesible. Están escritos «para cada uno que se encuentra en esta situación». La apropiación está ya a la base del salmo, este destino a la apropiación es un hecho originario en los salmos.

San Agustín en su clásico comentario a los salmos repite como principio general que los salmos son pronunciados por Cristo. Pero ¿cómo puede decir Cristo «perdona mi pecado»? San Agustín sale al paso: en ese caso Cristo habla *in persona Ecclesiae,* pues siendo cabeza del cuerpo puede hablar en nombre suyo.

En el caso en el que el evangelista (Me 15, 34) pone en boca de Cristo crucificado el salmo 22: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?», ello quiere decir que el salmo hay que leerlo *in persona Christi morientis.* Se da una apropiación, que posibilita otra apropiación por parte de un miembro de Cristo sufriente.

El concepto *in persona* está tomado del teatro, pues el término giego *proposon* y el latino *persona* denominan la antigua máscara teatral.

La máscara se la ponía el actor para representar su papel. Había diversos tipos de máscaras: el anciano, la mujer, el *miles gloriosus...* El actor se ponía una de ellas y representaba el «rol de»; con su voz, con su gesto, intentaba dar vida a ese personaje concreto. En la práctica teatral se descubren dos planos: en el más externo veo a un señor, a quien puedo conocer, y que está representando a Hipólito; más profundamente descubro que en la fábula poética Hipólito representa un tipo humano, actúa de algún modo *in persona* de un tipo humano.

Gracias a la emotividad del actor, a su voz, a su pasión... el personaje ha tenido vida por unas horas.

El actor se apropia a su personaje en la escena. Muchos actores hablan de ensimismamiento, de búsqueda del sentimiento justo, de recitación cálida de su papel. Ello le exigirá un serio estudio de los rasgos del pesonaje y un notable esfuerzo emotivo. Hoy es frecuente que los actores antes de representar un personaje busquen experiencias reales idénticas al papel que van a representar en la ficción, para así entrar mejor en la realidad del personaje al que dan vida en la escena.

Son casos de apropiación de gran intensidad. Pero aun así algunos son decepcionantes: al final de la representación teatral el personaje muere, y seguidamente el actor sale a saludar al público. La apropiación del actor es ficción temporal.

También puede ayudarnos a entender el tema de la apropiación el caso de alguien que toma un texto ajeno para expresar sus sentimientos: el enamorado que encuentra un poema que transcribe para enviarlo a su amada. Los sentimientos ya están, la situación es común al enamorado de ahora y al de entonces. El de ahora se apropia del lenguaje.

O los «evangelistas» de Guadalajara en Méjico, reflejo de una costumbre muy extendida en el pasado en las épocas de analfabetismo, o cuando la cultura no estaba extendida: existían quienes escribían para otros. Su acción no consistía sólo en escribir, sino que de algún modo, el que elaboraba el escrito se convertía en la persona que lo encargaba.

O la poesía popular, en la que el canto no es producto de una comunidad amorfa, sino que el poeta se identifica hasta tal punto con su pueblo que éste se considera autor de aquellos sentires y de aquel lenguaje. Quizá nadie lo ha dicho mejor que Manuel Machado, autor de «soleas» estrictamente populares:

Hasta que el pueblo las canta,
las coplas, coplas no son;
y cuando las canta el pueblo
ya nadie sabe el autor.

Tal es la gloria, Guillen,
de los que escriben cantares:
oír decir a la gente
que no los ha escrito nadie.

Procura tú que tus coplas
vayan al pueblo a parar,
aunque dejen de ser tuyas
para ser de los demás.

Que al fundir el corazón
con el alma popular,
lo que se pierde de nombre
se gana de eternidad.

No es sólo que el lector tenga una experiencia y, buscando palabras para expresarla, encuentra un texto que le satisface y lo asume (como el ejemplo anterior del enamorado que topa con el poema que dice lo que él siente y no sabe decir). Además de eso, el texto puede mediar la experiencia análoga del lector, con tal de que haya una disposición básica.

El lector se deja interpelar por el texto y libera su respuesta personal, testimoniando el impacto causado por la palabra escrita. Apropiarse un texto no es sólo recitarlo seguido, en posibles y diversas formas (en voz alta, en el silencio interior, a solas, con otros...). Apropiarse un texto es abrirse a él y recibirlo como germen de meditación personal.

En el plano del creyente, dada la distancia y la novedad que supone la fe cristiana en relación al Antiguo Testamento, a veces algunos textos parece que no sirven. Curiosamente, la Iglesia asume completamente el Salterio, sin añadir en su Nuevo Testamento casi ninguna perícopa lírica, y ello porque ya tenía su repertorio de oraciones, que con el Nuevo Testamento se ha convertido en nuevo por apropiación. No obstante, es necesario un *ajustamiento de horizontes,* una fusión de horizontes de experiencia en orden a la expresión. En este campo los símbolos, de los que hablaremos más adelante, se brindan como grandes mediadores.

Hemos dicho que queremos una apropiación que sobrepase aun la del actor ensimismado. Buscamos una apropiación auténtica. La acción litúrgica, por ejemplo, no es representación, no debe ser, en el sentido teatral, efímera, sino auténtica apropiación. Si no llegamos a ella estaremos en la farsa por muy bien representada que esté, por muy profesionalmente que se haga.

Ésta es la piedra de toque de los salmos. Si creemos que son Palabra de Dios, como oración de la comunidad cristiana, sólo podemos llegar a ellos a través de la apropiación.

Podemos distinguir dos formas básicas de apropiación. La primera es más extrema: rigurosamente hago mío un escrito. Tomo el salmo 51, hago mía esta situación, estos sentimientos y este lenguaje que los expresa.

La segunda viene dada cuando no nos encontramos en esa determinada situación reflejada en el texto. En este momento no estoy al borde de la muerte, pero por vía de sim-patía, de com-pasión, de solidaridad, quiero participar con un hermano moribundo y recito el salmo 88.

Los salmos plantean agudamente el problema del sentido cristiano del Al y el problema de la apropiación. Problemas que se nos imponen como exigencia hermenéutica y nos revelan su trascendencia no solo teológica sino también de espiritualidad.

Resumen. En la comprensión e interpretación literaria buscamos una apropiación auténtica del texto. El escrito ya elaborado puede expresar los sentimientos del lector; además puede mediar la experiencia análoga del lector. En el ámbito cristiano destacan los salmos como muestra particular de apropiación-son textos que piden ser leídos y comprendidos desde la apropiación del lector.

7
EL LENGUAJE

I. *Introducción*

Hemos diseñado una curva que va del autor al lector por mediación del lenguaje. Y llegamos a un punto sustancial de nuestra visión de la hermenéutica.

Si bien el hombre se comunica con sus semejantes por medios diversos, el primario es el lenguaje. Comunica el contacto físico o la proximidad, comunican gestos como abrazar, besar, estrechar la mano. En momentos excepcionales vale más esa comunicación: una mano que se apoya en silencio sobre la espalda del que sufre una pérdida. Comunican las miradas, incluso con fuerza fulgurante, y el simple tono de la voz. Pero nada como el lenguaje.

El hombre es un animal de habla articulada. Hablando se realiza y manifiesta como espíritu corpóreo, porque el lenguaje es corpóreo y espiritual.

Con todo, no han faltado hombres, incluso escritores que han negado o minimizado la capacidad de comunicar del lenguaje. En su *Carta a un joven poeta* dice Rilke que «cuanto nos sucede es inexpresable. En el fondo y precisamente para lo esencial, estamos indeciblemente solos». El filósofo Roubakine decía a principios de siglo que «de los libros nadie conoce más que las impresiones y opiniones que tiene de ellos». El crítico Maurice Blanchot lucha contra la paradoja de que «toda comunicación directa por medio del lenguaje es imposible». Y Paul Valéry afirma: «Tout ce qui peut se diré est nul». Y, sin embargo, el movimiento se demuestra andando y la comunicación por el lenguaje, hablando (volveremos sobre el tema).

El lenguaje, como bien social compartido es condición de posibilidad de comunicación articulada; a la vez condiciona dicha comunicación. La lengua nos desborda por delante y por detrás, por fuera ¿también por

dentro? Existía antes de nosotros: en ella nacimos y crecimos, aprendimos a pensar y en ella nos movemos con los demás. Ella nos sobrevive y es más ancha que nuestro mundo mental. ¿También más profunda o radical? Si para pensar necesitamos el lenguaje, se diría que sí.

Pero como no la inventamos ni la poseemos en monopolio ni disponemos totalitariamente de ella, la lengua nos condiciona en conjunto y en cada acto. Si la verdad de un juicio tiene algo de absoluto, al entrar en un lenguaje determinado esa verdad queda condicionada. No se vuelve falsa ¡Dios nos libre! Simplemente está condicionada por la lengua en que se expresa; y sin lengua no se expresa.

Incluso el lenguaje matemático se somete a su modo a dicha ley. Una fórmula matemática está condicionada por la base en que se expresa. Por ejemplo, 12 significa doce unidades en el sistema decimal; en un sistema con base 6 habría que escribir *66*, en un sistema con base 1 habría que escribir 1 i 1 i 1 í. Lo que pasa es que, tratándose de cantidades discretas, el referente es preciso e inmutable; mientras que en un lenguaje no matemático el referente está visto de modo peculiar, muestra una faceta particular, variable según los sistemas.

2. *¿Qué es la lengua?*

¿Cómo se relaciona la lengua con la realidad y con nuestra experiencia? No vamos a proponer aquí un tratado sistemático sobre el lenguaje, ni filosófico ni lingüístico. Sólo nos fijaremos en aspectos que atañen a nuestra reflexión hermenéutica.

Ante todo despejemos el camino de ideas falsas: la visión ingenua, la visión seudocientífica.

La visión ingenua concibe el lenguaje como simple reproducción de la realidad, aunque varíen sus formas convencionales. El alemán dice *Baum,* el inglés *tree,* el griego *dendron,* el español «árbol»; pero todos decimos lo mismo, porque nombramos un objeto que «es» lo que decimos. Empleamos la condicional o la causal o la temporal, porque así se relacionan en realidad los dos sucesos; porque uno es principal y el otro dependiente. En terminología moderna lo formularíamos así: cambian según las lenguas los significantes, pero los significados son idénticos; los mundos mentales se superponen exactamente porque corresponden sin más a la realidad.

Cuando Dios muestra a Adán todos los animales (Gn 2) nuestro primer padre les impone los nombres exactos: así queda fijada, de una vez para siempre, la clasificación zoológica. ¿Hizo lo mismo con las plantas? No, porque necesitaba otra clase de compañía, humana (no analizamos ahora el tema del protolenguaje como imposición de nombres, como catálogo de etiquetas).

Pocas personas formadas profesarán semejante concepción inge-

nua del lenguaje. Pero quizá se dejen atraer por otra concepción con visos de rigor científico.

Consiste en aplicar al lenguaje la teoría de los medios de comunicación. Supuesto un mensaje realizado, oral o visual, lo traducimos, codificamos, en impulsos electromagnéticos que expedimos en trenes de ondas. Un aparato recoge esos paquetes de ondas moduladas, los descodifica y retraduce en imágenes y sonidos que el espectador contempla y escucha. El medio no afecta en nada al mensaje, si los aparatos emisor y receptor funcionan adecuadamente.

Así se concibe el lenguaje. Un mensaje preverbal ya hecho se traduce, codifica, en lenguaje; el receptor lo descodifica, desecha el medio/lenguaje y se queda con el mensaje intacto. El lenguaje en nada afecta al mensaje. La analogía y la terminología (codificar, descodificar, impulsos electromagnéticos, etc.) confiere un aire de respetabilidad a la explicación. Pero, por parecer científica, semejante explicación no es menos falsa y es más peligrosa.

La realidad es que el lenguaje afecta sustancialmente al mensaje. No existe un mensaje preverbal acabado y constituido que el lenguaje transporta como vehículo neutral. Antes bien, el lenguaje es como un molde que moldea el mensaje.

Otro error que hay que disipar es la visión atomística del lenguaje, que aisla cada palabra y la pone en relación lineal con el objeto significado, o triangular con el concepto y por él con el objeto (recordemos que el significado de una palabra no es el objeto, sino el concepto). La palabra aislada es un producto artificial. La palabra vive en la sociedad de una lengua unida en múltiples relaciones. Pertenece a un campo léxico y a un campo semántico, pertenece a una tradición, puede estar cargada de connotaciones históricas o literarias. Una palabra es un punto de intersección de múltiples líneas entrecruzadas. En la esfera de la lengua (langue) y en la del discurso (parole).

3. *El lenguaje como estilización*

Tomemos un metro plegable dividido en diez piezas de decímetro, sujetas y articuladas con la contigua. Con ella intentemos dibujar una circunferencia: ¡Imposible! La circunferencia es teóricamente un continuo de puntos unidimensionales equidistantes de un centro. Entre el decángulo y la circunferencia quedan espacios vacíos de inadecuación. Hagamos los segmentos que componen el metro plegable más pequeños: de cinco centímetros; nos acercamos sin adecuar la circunferencia. Hagamos los segmentos de un centímetro: no logramos la adecuación. El discreto articulado no coincide con el continuo. La analogía nos ayuda a describir el lenguaje como un discreto articulado con economía relativa de segmentos.

En el plano del léxico. Aunque el léxico sea el sistema más numeroso de una lengua y se mantenga siempre abierto (mientras no muera la lengua), cada campo semántico y más aún el campo léxico, operan con la ley de la economía. El espacio es un continuo en sí y en mi experiencia. El lenguaje me ofrece: cerca, lejos, aquí, ahí, allí, dentro, fuera, centro, periferia, extremo y no mucho más. Con ello tengo que arreglármelas para comunicarme. El espacio en torno a mí es circular y continuo. Yo poseo: delante, detrás, derecha, izquierda: ¿qué comunico con ellos? Es la ley de la economía. El lenguaje estiliza la realidad y la experiencia.

Supongamos una lengua con flexión morfológica como la nuestra. El tiempo que nos atraviesa a lo largo es un continuo. Nuestro sistema verbal nos ofrece: imperfecto, pretérito, perfecto, pluscuamperfecto, presente, futuro, y futuro perfecto. ¿Por qué no hay una forma para el futuro durativo o reiterado como el imperfecto para el pasado? Un «estaba» del futuro. El sistema de la flexión está perfectamente estructurado y cerrado.

En el orden sintáctico, además de la oración simple y la de predicado con cópula «ser, estar», contamos con la oración temporal, causal, consecutiva, final, condicional, potencial; también la enunciativa, exclamativa y optativa. ¿Se reducen a ésas todas las relaciones de la realidad y de mi experiencia? Notemos de paso la frecuente indecisión entre final y consecutiva, entre condicional y temporal. También la estructura sintáctica es cerrada.

Estilizar no es deformar. Es simplificar y economizar; es hacer posible el lenguaje como sistema identificable, manejable, apto para la comunicación. Pero estilizando logramos sólo una aproximación.

A esto se añade que la articulación varía de lengua a lengua: en el plano del léxico, de la morfología y de la sintaxis. Nada mejor que traducir para apreciar estas diferencias, que pertenecen a la articulación interna, no sólo a la expresión externa. Son sobre todo las estructuras de los significados las que no coinciden de lengua a lengua (no existe una lengua previa ni primordial...). Entonces ¿es imposible remontarse a una zona en que se dé la coincidencia perfecta?

4. *¿Superar el condicionamiento?*

Admitiendo que el lenguaje condicione siempre los enunciados y que por tanto éstos cambien de sentido al cambiar de lenguaje, preguntamos desasosegados: ¿pero no habrá un núcleo permanente, inmutable? Pensemos en la imagen de círculos que se superponen parcialmente, esa zona común sería aislable e idéntica en ambos. ¿No es así como traducimos? Tomamos la zona coincidente, ya que no podemos hacer coincidir enteros los dos círculos. De lo contrario no sería po-

sible la traducción. Distinguimos en las lenguas las estructuras profundas, contrapuestas a las de superficie: ¿no hay coincidencia en ese nivel profundo, que emerge después en una forma superficial diversa? *A fortiori* cuando se trata de un lenguaje técnico, dotado de términos precisos y estables, traducibles con toda exactitud, aunque entren en un nuevo sistema lingüístico normal.

Vamos a ensayar dos caminos para alcanzar la unidad: por remoción y por reducción; si no funcionan propondremos un tercero.

Supongamos un enunciado de base, claro y definido en su sistema. Al pasar a otra lengua o a otra época, se le adhieren elementos, por ejemplo, connotaciones o asociaciones contextúales. Bastaría remover las adherencias para recuperar el núcleo original inmutado. Esto supone que el núcleo inicial había pasado al nuevo sistema todavía sin cambios; lo cual es mucho suponer, porque el nuevo sistema afecta a la unidad que recibe.

Nos encontramos con dos enunciados o elaboraciones autónomas de un hecho, una experiencia, un misterio. Buscamos reducirlas a denominador común, a un tercer enunciado que case lo dispar, que resuelva las diferencias. La tarea es difícil: tendríamos que remover componentes parciales de ambos para trasladar el residuo a un nuevo enunciado. Al remover elementos contextúales ya estábamos modificando el residuo. Algo se sacrifica, algo se salva.

El tercer camino es quizá más frecuente y no se suele mencionar. Lo permanente es lo ancho y global, lo mudable es su estrechamiento. Un enunciado genérico o incluyente o poco diferenciado o simbólico es compartido sin dificultad, sin cambio apreciable. Cuando ese enunciado empieza a estrecharse y precisarse, emergen las diferencias, a veces inconciliables.

«El Espíritu Santo habló por los profetas» es un enunciado del Credo, compartido por muchas confesiones y escuelas. ¿Cómo hay que entenderlo? En cuanto se dispara la pregunta y se pone en marcha la indagación, asoman respuestas divergentes, explicaciones incluso encontradas.

Proyectemos las tres fórmulas en la imagen de dos círculos superpuestos. En la primera fórmula el círculo de llegada se superpone a un círculo concéntrico inscrito, que sería el núcleo inmutable, recuperable por remoción de los círculos depositados encima. En la segunda fórmula tenemos dos círculos yuxtapuestos: los acercamos, los superponemos, quitamos lo que no coincida. En la tercera fórmula tenemos un círculo grande dentro del cual hay varios circulillos separados o parcialmente coincidentes: prescindimos de ellos para quedarnos con el ancho círculo permanente.

Lo ilustramos con el texto de Mt 26, 26: «esto es mi cuerpo», un enunciado no diferenciado: ¿cuerpo mortal o glorificado? ¿«es» dice identidad tic sujeto y predicado o correspondencia metafórica? El es-

colástico busca definiciones exactas e interpretaciones unívocas. Veamos cómo lo explica Duns Scoto:

> Hay tres modos posibles de concebir la presencia del Cuerpo de Cristo en la forma consagrada: 1. La sustancia del Cuerpo de Cristo está en la hostia simultáneamente con la sustancia del pan. 2. La sustancia del pan ha sido destruida para dar lugar a la sustancia del Cuerpo de Cristo. 3. La sustancia del pan ha sido transformada en la sustancia del Cuerpo de Cristo.
> Las tres opiniones, según el análisis de Scoto «dan razón suficiente del texto de la Escritura»... Es más, desde un punto de vista filosófico y racional, las dos primeras explican el misterio de modo más adecuado y fácil, pero hay que atenerse a la tercera opinión... *sicut tenet sancta romana ecclesia* [1].

Así en el concilio de Letrán; Trento afinará aún más *totius substantia pañis,* incorporando la teoría aristotélica de sustancia y accidentes. La pregunta es filosófica y asume valor dogmático. Buscando precisar cada vez más se van separando las confesiones, dentro de ellas las escuelas, dentro de ellas los autores. Lo permanente no es un núcleo, sino lo contrario, el ancho círculo indiferenciado.

Entonces ¿es mejor no hacer preguntas? No es mejor, no es humano; la fe quiere comprender y lo hace preguntando y respondiendo. ¿Hay un criterio de verdad y de acierto? ¿Hasta dónde la diferencia es de escuela y cuándo empieza a ser de confesión? Aquí no nos toca hablar de criterios; sólo queríamos describir un proceso en el contexto de nuestra reflexión sobre el lenguaje y su interpretación.

5. *La lengua entre autor y lector (productor y receptor)*

Para que funcione la comunicación es necesario que los dos miembros del proceso posean una lengua en común. Ésta es una condición de posibilidad. Ahora bien, como la posesión del lenguaje por parte de ambos no es idéntica, la lengua mediadora condiciona de hecho la comprensión. Si el autor es un literato, su posesión de la lengua será probablemente superior a la del lector. Pero no del todo; porque se distinguen el conocimiento activo y el pasivo. El lector medio suele conocer muchas más palabras y expresiones de las que usa normalmente, y es capaz de identificarlas cuando las usa el autor.

Hay que contar también con el progreso, es decir, la posesión de una lengua no es un hecho estático, sino que crece con el contacto; cuanto más lee uno a un autor, cuanto más lee en su lengua, mejor la va conociendo y dominando. La lengua condiciona la comprensión, la repetida comprensión hace más eficaz la lengua como medio de comunicación.

Otro factor difícil de definir y precisar es lo que podemos llamar

1. M. Molina, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu^* Burgos, 1987, 156.

«sensibilidad para el lenguaje»: que no es el simple conocimiento de la lengua en cuestión, sino la apreciación gustosa de sus valores, fonéticos, rítmicos, expresivos, descriptivos. Hay personas que disfrutan apreciando el lenguaje de Shakespeare, de Cervantes, y no atienden exclusivamente al relato y los personajes. Ésta es una condición privilegiada para entender a los buenos escritores.

Cuando autor y lector no comparten la lengua como propia, se abren dos caminos: que el lector aprenda la lengua del autor, que un intérprete traduzca. Después de lo dicho, está claro que traducir no es sustituir cada palabra del original con una palabra de la lengua receptora, como hicieron Aquila y la Biblia de Perrara. El ejercicio y el resultado de traducir ponen al descubierto muchos aspectos esenciales de la teoría hermenéutica[2].

> *Resumen.* Hemos visto el lenguaje como medio de comunicación articulada entre hombres: condición de posibilidad y condicionamiento. Posibilidad, frente a los que lo declaran impotente por parte del autor o del lector (productor-receptor). Condicionamiento: frente a la visión ingenua: simple reproducción de la realidad; la seudocientífica: código neutral de un sentido ya constituido; la atomista: reductible a unidades como mónadas. El lenguaje estiliza la realidad y la experiencia (imagen del metro plegable): es la ley de la articulación y la economía. Se intenta hacerlo más flexible, articularlo más, para que se aproxime más: por división y subdivisión, por combinación de elementos (sintagmas).
>
> El lenguaje condiciona los enunciados y éstos cambian de sentido al cambiar de lenguaje. La lengua mediadora condiciona y al mismo tiempo posibilita la comprensión.

6. *Lengua y tema*

l"n nuestro diagrama artificial Lengua y Tema ocupan posiciones extremas en una línea vertical. De hecho ¿en qué relación se encuentran?

En la Biblia, el tema es Dios que se revela como misterio, o el misterio de la salvación del hombre, o la experiencia humana misteriosa de la acción divina. ¿Existe un lenguaje capaz de abordar tan alto tema? Hay quien responde que no; el estudio de sus objeciones nos servirá de pauta para formular la respuesta afirmativa.

En el positivismo. El criterio es el tema, si es verificable; de lo contrario la lengua hablará sin sentido. Verificable significa empíricamente

.'. lsios problemas los ha mostrado G. Mounin en su libro *Problcmes théoriques de la trathtitiun,* l'aris, l>6.i. C't. también I.. Alonso Schokel - *E.* Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y* IM/I/U//,,!, M.ulriil, I')7?.

comprobable. Ahora bien las supuestas realidades «metafísicas» no son «físicamente», empíricamente comprobables. Por tanto el lenguaje metafísico no tiene sentido. Es un juego cerrado y agotado en sí mismo. Como el partido de tenis sin pelota en la película de Antonioni *Blow up*.

Ahora bien, el lenguaje religioso es metafísico. Dios y su revelación y su acción no son empíricamente verificables; nuestra experiencia sí lo es, pero no tiene objeto trascendente. El lenguaje religioso no tiene sentido porque no tiene tema real.

La respuesta nos la da la defensa de la metafísica, quizá por una reducción transcendental, o sea, ascendiendo a las condiciones de posibilidad. En la pregunta se afirma[3].

Sin ser demostración estricta, tiene su valor la respuesta confesional. Cultivamos una reflexión hermenéutica al interno de nuestra fe, apoyada en ella, no anterior. En otras palabras, no la incluimos en la teología fundamental, sino en el marco de la actividad exegética.

En el trascendentalismo. El Dios que se revela y nuestra experiencia de él, son de tal modo misterio, de tal modo nos trascienden, que son indecibles. Cualquier lengua que se ensaye, la misma lengua bíblica es del todo inadecuada: vela más que revela, deforma más que conforma. A la interpelación de Dios el hombre sólo puede responder con una actitud global y total, que podemos llamar fe. En el momento en que intenta objetivar en ella algún contenido, lo deforma sin remedio.

¿No le da la razón Job?:

> 13, ' ¡Ojalá os callarais del todo
> eso sí que sería saber!
> [11] ¿No os sobrecoge su majestad,
> no os aplasta su terror?

Pero el mismo Job confesará al final: «Te conocía de oídas; ahora te han visto mis ojos...». Y no nos dice lo que ha visto.

Además del símbolo, el lenguaje bíblico sobre Dios opera con la polaridad: afirmaciones opuestas que permiten colocar y obligan a concebir a Dios más allá de la distinción y la oposición (trasciende las categorías). Es padre y es madre, se arrepiente y no se arrepiente, está cerca y lejos, fuera y dentro. En todo lo que se dice de Dios y de la experiencia de él es esencial mantener la conciencia de que se habla de misterio: «Proponemos un saber sobre Dios que es misterio» (1 Cor 2, 7). Dios no deja de ser misterio al revelarse, sino que se revela como misterio.

Hemos hablado de Dios y de nuestra experiencia, porque nuestras experiencias más profundas o más ricas trascienden nuestra conciencia, desbordan nuestra capacidad de expresarlas. No sólo el hombre

3. Cf. E. Coreth, *Die Frage nach der ¥rage* J. Ladrierc, *L'articulation du sens. Diseours scientifique et parole de la foi,* Paris, 1970.

común, también el poeta que domina su instrumento se queja de la inadecuación del lenguaje para «expresar lo que siente». Leemos en un texto del poeta y prosista alemán Werner Bergengruen:

> Hacer poesía es como conversar en una lengua extranjera que apenas dominamos. No decimos lo que querríamos y deberíamos decir, sino lo poco que somos capaces de expresar. Incluso la palabra más certera, la mejor escogida no pasa de cifra, de signo taquigráfico. Con dolor percibe el hombre la indigencia e inadecuación del lenguaje. Sin embargo debería agradecer que lo que le conceden de sentimientos cordiales, de experiencias sensoriales y espirituales, sea siempre más grande que su capacidad de expresarlo[4].

La respuesta a esta fuerte objeción está en el gran principio de la analogía: analogía metafísica del ser, analogía poética del símbolo. La Biblia procede normalmente por el segundo camino; que cronológicamente es el primero. En el marco confesional la Biblia responde a la objeción con su mera presencia.

Es curioso que los autores bíblicos no hablen de la dificultad de expresar sus experiencias misteriosas. Una vez Jeremías protesta de que «no sabe hablar»; pero es que tiene miedo a la peligrosa vocación de profeta; pues sus oráculos muestran su gran capacidad creativa. Moisés se quejó de ser torpe hablando, y la razón era semejante: quería esquivar la misión de enfrentarse con el Faraón.

Otras objeciones son el carácter cerrado del signo, estudiado por la semiótica; la falta de afirmación o negación en el lenguaje literario: el instrumento del lenguaje poético. Preferimos tratar estas cuestiones al hablar del texto y su relación con el lenguaje.

7. *Lenguaje científico y literario*

Afinamiento del lenguaje. Parece que en nuestro afán por mostrar cómo condiciona el lenguaje, nos hemos complacido en destacar la indigencia del lenguaje: su distancia, inadecuación, su carácter aproximado. ¿Es eso todo? ¿No se puede mejorar la situación?

a) Lenguaje como instrumento

Volvamos a nuestra comparación de antes. Dividíamos los decímetros por la mitad, después en centímetros. Algo semejante hacemos con el léxico del lenguaje: dividimos y subdividimos conceptos y nombres, diferenciamos un campo léxico, añadimos palabras en los extremos de la serie o en sus intersticios. Si los colores que distingue nuestro ojo son más de un millar y la lista de colores en nuestra lengua cuenta

4. *l.l misterio queda.*

siete (rojo-anaranjado-amarillo-verde-azul-añil-violado), insertamos otros diferenciando rojo en bermejo-carmín-granate-rojizo-cinabrio. No contentos con eso acoplamos palabras para obtener matices: el adjetivo matiza al sustantivo, el adverbio matiza al verbo y al adjetivo.

El lenguaje científico va inventando términos para distinguir y precisar. Pero son sobre todo poetas y escritores quienes afinan el lenguaje y lo hacen cada vez más capaz de expresar lo antes inexpresable:

— «un gigante pesado y torpe»
— «el alegre cansancio de vivirla» (la vida)
— «muñéndose de pie muy lentamente»
— «y hace latir las frondas tenuemente una trémula mano repentina»

Pensemos en las aportaciones de la escuela simbolista y la surrealista: por ellas el instrumento del lenguaje poético se ha vuelto más flexible, más versátil, más afinado.

b) Naturaleza y condición de ambos lenguajes

Podemos hablar de dos modos de enfrentarse con el lenguaje. Para la distinción nos conviene postular casos extremos, aunque en realidad sólo encontremos aproximaciones o predominios.

El científico se distancia del lenguaje. Si no le funciona, lo afila o refina: es mero instrumento que maneja y somete. Es transmisor de sentido, no productor; si bien un repertorio conceptual y terminológico le ha servido al científico también para pensar.

El escritor tiene una relación vital con el lenguaje, se siente inmerso en él sin ahogarse. Lo siente en su pluma (máquina, ordenador) como productor de sentido. A su vez, se siente creativo respecto a él. Ambas cosas en grado diverso.

El científico depura su lenguaje para la pura información. Su esfuerzo es (debería ser) precisión y claridad, cuando el tema y el estado de la investigación lo permitan. Su relación con el lenguaje es objetiva, no emotiva. Con frecuencia el uso que hace de su lenguaje está ordenado a manipular la realidad; otras veces está movido por el puro afán de conocer.

El escritor cultiva una relación subjetiva con su lengua. Y a la vez inclusiva: pretende actualizar todas las valencias de su lengua. El escritor busca la participación suya y del lector.

c) Ambos lenguajes se distancian, cada uno a su manera

El científico profesa una distancia neutral, espontánea o por inhibición. Como el cirujano que opera a su hijo como un paciente más. El

escritor usa la distancia calculada como forma particular de relación, por ejemplo, en la ironía, el humor, la frialdad patética.

El lenguaje científico suele ser propio y abstracto, rico en términos y sustantivos y oraciones de cópula. El literario suele ser concreto, muchas veces metafórico, incluso concretiza palabras abstractas.

Las imágenes del lenguaje científico son secundarias, didácticas, posteriores al sentido ya constituido. Del lenguaje literario las imágenes son constitutivas, acceso originario a la realidad y a la experiencia.

Ya los escolásticos medievales distinguían los *modos* de la ciencia y la literatura. La ciencia, es decir, la escolástica, operaba con los modos *definitivus, divisivus, collectivus;* la literatura (la Biblia) operaba con los modos *narrativus, praeceptivus/prohibitivus, comminatorius/deprecatorius, permissivus, laudativas;* en otra versión: *praeceptivus, exemplificativus, exhortativas, revelativus, orativus-*. Como se ve, el primer catálogo es breve y exacto, en el segundo no se mueven con seguridad. Pero es interesante que hubieran apreciado la diferencia básica. Por otra parte, en sus comentarios dedican enorme esfuerzo a transformar los modos bíblicos en modos escolásticos: sobre todo definiendo y dividiendo.

8. *Lenguaje: de uno a otro*

a) De un lenguaje a otro

Un lenguaje pone y mantiene en comunicación a dos interlocutores, se entiende cuando el lenguaje es común, en la medida en que es común. ¿Y cuando el lenguaje no es común, no es compartido? Ya lo hemos dicho: o uno accede a una lengua desconocida estudiándola, o alguien traduce el texto o hace de intérprete en la conversación. En ambas soluciones se restablece o establece un lenguaje común. Si se establece dicha comunidad, el lenguaje media la comunicación sin necesidad de otra mediación. Muchas veces, en la conversación sobre todo, ni nos clamos cuenta del medio: como sucede con el aire que nos rodea, como oímos los sonidos sin fijarnos en la mediación del aire que transmite las vibraciones. Cuando por cualquier motivo falla la comunicación inmediata, caemos en la cuenta del medio: tenemos que repetir, articular mejor, aclarar, aportar un sinónimo, resolver un modismo.

Los textos bíblicos fueron compuestos en hebreo y griego (una pequeñísima porción en arameo). Hoy la mayoría de los lectores lee la Biblia en una traducción. Es decir, se ha interpuesto un intérprete, que nos entrega un sustituto válido.

V ('!.!. Alonso Schokel, *La Palabra Inspirada...,* cit., 97.

Una vez que tenemos la Biblia en castellano, el lector descubre que muchas cosas no las entiende. O por el tema tratado o por los presupuestos o por el modo de enunciarlos, resulta que el texto castellano no es mediador de sentido, de comunicación. Veamos un ejemplo:

> Jr 31,[21] Coloca mojones, planta señales,
> fíjate bien en la calzada por donde caminas
> vuelve, doncella de Israel, vuelve a tus ciudades.
> [22] ¿hasta cuándo estarás indecisa, muchacha esquiva?,
> que el Señor crea de nuevo en el país,
> y la hembra abrazará al varón.

Aunque esté en buen castellano y uno entienda todas las frases, ¿comprende este importante texto? Ahora comprende que no comprende; antes podía achacarlo al hebreo desconocido.

Aquí entra el papel del exégeta, que propone la *interpretación explicativa.* Pero atención, la única función de ese intérprete es establecer la comunicación inmediata, hacer posible la comprensión del texto. La explicación no puede suplantar al texto.

Ahora queremos hablar del paso de una lengua a otra en el marco de la explicación (no de la traducción estrictamente dicha).

b) De un lenguaje literario a otro literario

Un recurso de explicación es la paráfrasis, que provee al texto de sinónimos, aclaraciones, poniendo lo implícito, ampliando lo conciso, revelando las alusiones. Un tipo de paráfrasis es el *targum,* que traducía del hebreo al arameo, explicando al hilo de la traducción libre y metiendo pequeñas cuñas de libre creación.

¿Es legítima la paráfrasis? Alguien la llamó herejía. Es verdad: si el intérprete quiere suplantar el texto con la paráfrasis, comete una herejía; si por medio de la paráfrasis facilita la comprensión y reconduce al lector al texto, presta un gran servicio. Muchas veces no hay mejor comentario que la paráfrasis respetuosa.

> Purpúreas rosas sobre Calatea
> la Alba entre lirios candidos deshoja (Góngora).

«La Alba, en su personificación maravillosa, derrama rosas rojas y lirios blancos para amasar el cuerpo de Galatea» (parafrasea José Ruiz Medrano).

> Tal, antes que la opaca nube rompa,
> previene rayo fulminante trompa (Góngora).

«Antes de que se rompa el seno de la negra nube, preñada de tempestad, una trompa (trompeta) es el heraldo que precede y anuncia la descarga del rayo fulminante» (José Ruiz Medrano).

Diverso de la paráfrasis es el análisis, que puede abarcar gramática, léxico, sintaxis, retórica, poética. Gran parte de nuestra exégesis moderna consiste en el análisis. Una parte se hace lenguaje científico, incluso técnico, otra parte es un acarreo de informaciones culturales pertinentes. Se supone, se espera, que explicado así el texto, pueda el lector habérselas con él directamente.

A veces la paráfrasis o el comentario se prolongan por su cuenta hasta el punto que el texto, en parte explicado, se convierte en estimulante de una nueva creación. En la segunda carta a los Corintios Pablo toma el texto del resplandor de Moisés para entablar una reflexión sobre la vocación del apóstol (2 Cor 3-4 y Ex 33-34); la carta a los Hebreos toma un par de textos sobre Melquisedec para disertar sobre el sacerdocio de Cristo (Heb 7 y Gn 14, 17-20 y Sal 110). Algo del texto original se explica, porque se revela la potencia significativa de sus símbolos. Pero el resultado es un texto nuevo y autónomo. Empleando un vocablo ancho lo solemos llamar *midrás*.

Una forma rigurosa de pasar del lenguaje literario al científico es transformando los símbolos en conceptos, las imágenes sensibles en conceptos espirituales o en términos abstractos[6]. Vamos por partes y con ejemplos.

En el salmo 51 el pecador intenta expresar su arrepentimiento, es decir, ese sentimiento alojado en su interior que parece desintegrar su temple o disgregar lo compacto. Su voluntad era firme y tenaz, como piedra; ahora se desmorona y se disgrega en polvo. El orante dice que tiene «el corazón triturado» por la fuerza de la pena de lo que ha hecho. En castellano tenemos una imagen parecida: «estoy hecho polvo». Una imagen física, la piedra desmenuzada y triturada, sirve de símbolo para expresar una experiencia imposible o difícil de expresar de otro modo. El griego y el latín todavía emplean un verbo que puede conservar su vertiente imaginativa. Los escolásticos se apoderan del símbolo y lo transforman en el concepto *contritio* (de la misma raíz), sin residuos imaginativos. Como no les basta la *definitio* recurren a una *divisio* y distinguen, según el motivo formal del pesar, entre *contritio* y *attritio*. Ambos conceptos adquieren precisión y fijeza de términos en un sistema.

La ciencia necesita un repertorio de términos para pensar y operar. La ciencia teológica no es ajena a tal exigencia. La ciencia exegética también recurrirá a ese ejercicio, aunque en menor grado. Del símbolo extraemos conceptos, los conceptos los fijamos en términos. Así tiene que ser. En la operación se gana precisión y estabilidad. Pero precisión viene de *prae-cidere,* que significa re-cortar: muchos ele-

h. I'.n este apartado es útil ver la interesante obra de G. Sohngen, *Analogie und metapber,* Mimehen, l[1]J62, en la que con claridad se expone el paso de! símbolo al concepto y de éste al término.

mentos de la comunicación se remueven a favor de una pieza rigurosamente perfilada.

La actividad es legítima y necesaria. El peligro consiste primero en querer sustituir el texto literario por extractos conceptualizados; segundo, en operar exclusivamente con esos productos conceptuales, alejándose cada vez más de su matriz literaria (sobre el tema volveremos al hablar del símbolo).

De la teología escolástica, como caso ejemplar, pasamos a otro tipo de transformación científica. Leemos en el salmo 39: «roes como polilla sus tesoros/su atractivo». Es terrible ver la existencia humana como un tejido precioso a merced de insectos silenciosamente voraces; y más terrible sentir que esa polilla clandestina sea Dios mismo, el autor del «tejido humano» (Sal 139). Pues bien, al llegar al término hebreo correspondiente cabe otra explicación «científica»: se trata de un lepidóptero de la familia de los tineidos, la Tiena pelionella o la Tricophaga tapetiella; traductores antiguos la confundieron con la araña. La segunda explicación identifica con precisión máxima, la primera expresa en paráfrasis la función poética, significativa, de la imagen. ¿Cuál de las dos explicaciones es mejor?, ¿más objetiva? Si «objetivo» es lo que responde a su objeto y el objeto es un poema, habría que preferir la primera. No siempre sucede así en la «ciencia» exegética.

No es lo mismo espiritualizar y conceptualizar, no es lo mismo espiritual y abstracto. «Estaba temblando»: descripción física concreta; «tenía miedo»: afecto espiritual concreto; el temblor se opone a la confianza y a la valentía: conceptos espirituales abstractos. La narrativa y la lírica bíblica tienden a lo concreto, en sí o como símbolo de la intimidad espiritual. La versión de los Setenta y en su estela la Vulgata realizaron una enorme tarea de espiritualizar y legaron sus resultados a los sucesores. Muchos traductores modernos no logran romper la costra secular para recobrar el realismo físico, la plasticidad del lenguaje bíblico original:

— *Anima eorum tabescebat in malis*
su alma se deshacía con los males
el estómago revuelto por el mareo
— *Intraverunt aquae usque ad animam meam*
entraron las aguas hasta mi alma
estaba con el agua al cuello

Muchos comentaristas medievales, en especial monjes, prosiguieron con todo fervor el ejercicio de espiritualizar el lenguaje bíblico. Contemporáneamente los escolásticos lo conceptualizaban. Y seguían sendas paralelas la *lectio monástica* y la *lectio scholastica*[7].

7. *Vi.* 1.. Alonso Schokel - C. Carniti, *Salmos* I, Estella, 1992, 40-44.

Conclusión. Si queremos comprender la Biblia, hemos de comprender su lenguaje, traducido y original. No vale pelar de lenguaje la Biblia para consumir el fruto; no vale descortezarla, que por dentro de la corteza (libro, cambio) circula la savia; no hay que despellejarla, sino acariciarla. El sentido no está detrás del lenguaje, sino en él; el lenguaje da forma, configura el sentido. El lenguaje no es velo fantasmal ni apariencia docética del espíritu puro.

Resumen. Hemos visto el lenguaje respecto al tema, en concreto el tema bíblico trascendente. Lo declaran del todo inadecuado, incluso deformante: el positivismo, por ser metafísico y no comprobable, el trascendentalismo, por ser su tema el misterio. Respuesta: analogía metafísica, símbolo poético.
Pasamos de un lenguaje a otro: traducción; de uno literario a otro literario: paráfrasis, prolongación; de literario a científico: símbolo-concepto-término, corpóreo/espiritual, concreto/abstracto.

9. *Sobre la inlocución*

Entendemos aquí por inlocución el modo de tomar la palabra. La exposición pertenece, por tanto, al capítulo del lenguaje; en zonas fronterizas de la pragmática y la finalidad del autor.

Empezamos dando un rodeo con algún ejemplo. Nos encontramos en un texto estas frases: «Les di preceptos no buenos, mandamientos que no les darán la vida; los contaminé con las ofrendas que hacían inmolando a sus primogénitos» (Ez 20, 25-26).

La frase es clara; pero precisamente por su claridad resulta increíble que la pronuncie Dios. El intérprete hurga en la frase: ¿es afirmación o pregunta? En español disponemos de dos signos en los que encerramos la frase: la delimitamos, la definimos escribiendo ¿.....? En libros extranjeros nos sucede con cierta frecuencia que descubrimos el valor interrogativo al final, tarde, cuando tropezamos con el signo único: ....? La escritura nos dice cómo pronuncia el locutor la frase, cómo toma la palabra. ¿Qué sucederá en una lengua que no dispone de esos signos gráficos? E. Vogt ha propuesto leer como pregunta los versos citados de Ezequiel. ¿Está todo solucionado?

No; porque ahora nos enfrentamos con la pregunta. Preguntamos de ordinario para obtener de otro una información que no poseemos y nos hace falta. ¿Pregunta de esa manera Dios? No podemos decir que Dios toma la palabra para recabar del hombre una información que necesita. El exégeta explica: se trata de una pregunta retórica que pide respuesta negativa; es una forma enfática de afirmar interpelando. El español puede hacerlo explícito echando por delante «acaso»: ¿Acaso les di preceptos no buenos? Claro que no. Hemos

apelado a una *figura retórica* para explicar cómo toma la palabra el locutor. Es una figura retórica internacional, común; rríuchos pueblos la habían usado antes de que los griegos la etiquetasen y catalogasen. Es perfectamente traducible. El lenguaje hablado dispone de diseños melódicos o tonales para distinguir los tipos de preguntas.

Estos ejemplos nos muestran la importancia de conocer ese aspecto para asegurar la comunicación correcta. De ellos podemos pasar a otros más anchos o complejos.

Supongamos que hemos asistido a un suceso de algún modo especial: un accidente, una desgracia evitada por el valor de una persona. Se la contamos a unos amigos o compañeros. Al día siguiente leemos en el diario una crónica del suceso. Pasadas unas semanas nos convoca un juez a testimoniar sobre lo acaecido, y lo volvemos a contar. Mi versión y la del periódico, aunque coincidan en lo sustancial, difieren en muchas cosas. Mi versión para los amigos y la pronunciada ante el juez, pueden ser casi idénticas. Con todo, es diverso el modo de tomar la palabra: para los amigos y para el juez es oral, con recursos de entonación y dando lugar a preguntas; la del periodista es escrita, con función pública no judicial; en un caso cuento yo, en el otro doy testimonio. Tres modos de tomar la palabra para narrar. Se puede añadir a este ejemplo un novelista que adapta el relato y lo incorpora en una novela.

Pues bien, el modo de tomar la palabra o inlocución afecta notablemente a la comunicación total. Aunque el contenido de información sea equivalente, lo que el texto dice cambia. Conocer la inlocución es importante, quizá esencial, para comprender y explicar un texto. El caso del testimonio en un proceso invade el terreno de la pragmática.

Retornamos al caso de la pregunta. Pregunto a uno porque deseo saber algo, una información, una orientación. Pregunta el profesor en un examen para saber lo que sabe o no sabe el alumno y así calificarlo. Pregunta el juez en un interrogatorio para apurar hechos y responsabilidad. Pregunta el profesor en clase para excitar la atención de los alumnos (pregunta didáctica). Pregunta el orador fingiendo para impresionar (pregunta retórica). Quizá sea idéntica la forma gramatical y la escrita; probablemente será diversa la entonación oral. Ciertamente es diversa la inlocución: ordenada a conocer o evaluar o averiguar o mover...

Veamos las siguientes frases:

> Los librare del poder del Abismo, los rescataré de la Muerte (LXX)
>
> ¿Los libraré del poder del Abismo,
> los rescataré de la muerte? (Hb)

Las dos son iguales, sólo que la primera afirma y la segunda también, pero por medio de la pregunta retórica. El cambio lo produce el

modo de tomar la palabra, la inlocución. La segunda frase es una cita de Os 13, 14 en la versión griega y en el original hebreo. En 1 Cor 15, 55 Pablo se apoya en el texto griego.

Apreciamos la importancia de la inlocución como factor de la comunicación global. Y también observamos cómo invade el terreno de la finalidad que persigue el autor. Cuando sólo disponemos del texto, habrá que indagar en el contexto inmediato o mediato. Tratándose de textos antiguos, de otras culturas, la cosa puede ser difícil. Nos faltan indicios articulados rigurosos; muchas veces hay que afrontar el riesgo de «sintonizar», actividad considerada subjetiva, o hay que proceder por tanteos.

Nos trasladamos a la literatura sapiencial: la encontramos llena de imperativos y de evaluaciones. La gramática es unívoca. ¿Está ya entendido el texto? Si miramos el contenido, encontramos proverbios que «imperan» las mismas cosas que los códigos legales: ¿es idéntica la comunicación?

De nuevo recurrimos a la teoría de la inlocución. Varias veces defiende el AT los linderos de la propiedad familiar: Dt 19, 14; 27, 17; Os 5, 10; Job 24, 2; Prov 15, 25; 22, 28; 23, 10. ¿Dicen todos lo mismo? Quizá sea el mismo contenido material; no es la misma la inlocución. Dt 19, 14 legisla o cita una ley; Dt 27, 17 invoca una maldición contra el transgresor (quizá clandestino); Os 5, 10 es una palabra profética; Job hace una reflexión amarga y polémica; Proverbios aconseja. El legislador posee el poder político y puede tomar la palabra vinculando jurídicamente a los subditos; el doctor sapiencial ofrece consejos de experiencia.

Hay que tener en cuenta todo esto para comprender y explicar. En muchos casos el contexto define la inlocución: situación política, jurídica, familiar, cúltica. Si para comprender los salmos es importante identificar a la persona que habla, también puede ser importante escuchar cómo toma la palabra.

El historiador quiere contar hechos sucedidos; el novelista quiere presentar hechos verosímiles o fantásticos. Es posible que el historiador yerre y cuente lo que no ha sucedido, que el novelista meta en su novela un hecho rigurosamente histórico. La historicidad puede cambiar de signo, la inlocución se mantiene. Porque el historiador se presenta como verídico y reclama que le creamos, podemos criticarlo y acusarlo si falla; para el novelista tenemos otra medida.

¿Cómo toma la palabra el que miente a sabiendas? Separando dos planos del lenguaje, invirtiendo el juicio sobre la verdad del enunciado:

> Prov 26,[2i] Barniz que recubre la loza
> son los labios que adulan con mala idea.
> •" Disimula con los labios el que odia
> mientras por dentro medita engaños.

El rey usurpador Absalón pide consejo a Ajitófel y a Jusay: ambos hablan como consejeros de corte, con autoridad subordinada al beneplácito real; ambos persiguen fines opuestos y la finalidad condiciona el contenido y el estilo de sus discursos (2 Sm 17, 1-16). La inlocución es semejante, la finalidad diversa. Jusay quiere hacer convincente y realizable un plan insensato y contraproducente. El narrador bíblico nos informa de ello. También nos muestra en acción cómo habla la seductora (Prov 7), la madre a los hijos (Bar 4, 9 - 5, 9).

En el destierro Ezequiel tomaba la palabra como profeta, empleando todos sus recursos para hacerla eficaz; sus oyentes se la escuchaban como bellas canciones amorosas sin consecuencias ni exigencias. Cuando esas palabras se cumplan «se darán cuenta de que tenían un profeta en medio de ellos» (Ez 33, 32-33).

Resumen. Hemos visto la importancia de la inlocución como factor de la comprensión global. La inlocución es el modo de tomar la palabra. Conocer la inlocución asegura la comunicación correcta. En la palabra escrita el contexto nos ayuda en muchos casos a definir la inlocución.

10. *El símbolo**

El símbolo ocupa una función primaria en el hombre para conocerse y expresarse. Definirlo es difícil, lo que podemos hacer es explicarlo.

Para que se dé el símbolo debe existir una cualidad real sensorial; en esta realidad hay un plus fundamental, que está presente en lo empírico; esto no puede ser abolido en aras de ese plus de significado. Si esto ocurriese ya no habría símbolo sino alegoría. Lo sensitivo se debe salvar porque en él se manifiesta el plus de sentido que porta el símbolo. El símbolo no sacrifica su corporeidad, porque sólo en ella se manifiesta la trascendencia.

Por eso, si el plus de significado es trascendente (divino o experiencia humana) el símbolo es instrumento primordial para expresar lo indecible. No es meramente ornamental, sino instrumento comunicador de sentido. Santo Tomás de Aquino en la *Sumtna Theologica*[9] cuestiona si la sagrada Escritura debe usar «metáforas» (=símbolos); la conclusión a la que llega es clara: es conveniente que la Biblia presente las realidades divinas y espirituales en imágenes corpóreas *(conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere).* Además, es natural al hombre elevarse a la realidad

8. Para este tema consideramos fundamentales las aportaciones de Paul Ricocur, expuestas en su dilatada bibliografía (ver bibliografía final). Véase también: L. Alonso Schokel, *HermeiiOutica de la Palabra* II, Madrid, 1987, 118-167; 272-.305.

9. STh. I, q. 1,a. 9.

inteligible a través de las cosas sensibles, porque todo nuestro conocimiento tiene su origen en los sentidos *(Est autem naturale bomini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet).*

La visión simbólica es en rigor anterior a la formulación verbal, si bien muchas veces emerge en una primera fórmula verbal.

En el plano de la formulación el símbolo es obviamente verbal. Una palabra que significa realmente su objeto, y en este acto significativo apunta hacia otro objeto; y no por ambigüedad lógica, sino por riqueza significativa. Es esencial que la palabra (o el poema) signifique su objeto y, a través de él, lo otro si ha de ser verdadero símbolo.

Unas veces lo otro fue captado ya en visión simbólica, y ésta busca su forma verbal también simbólica; otras veces la profundidad simbólica nace precisamente en el acto de la configuración verbal. Esto partiendo del objeto primero, inmediato; si partimos del objeto mediato, transfenoménico, entonces precisamente la configuración verbal se constituye en lugar de presencia simbólica.

El poeta puede pronunciar: «Del rosal sale la rosa», y es la rosa sin más, presente en la palabra poética; el poeta puede mencionar la rosa como término de comparación: «mas vi la fermosa de buen continente, la cara plaziente, fresca como rosa» (Marques de Santillana); el poeta puede llamar rosa a la amada, a María, al niño Jesús: «Esta reina tan hermosa ha producido una rosa tan colorada y hermosa cual nunca la vio nadie» (Esteban Zafra). Pero el poeta puede pronunciar «rosa» llamando a la rosa verdadera y, en ella, una revelación de algo más: «la sencillez de las perfectas rosas» (Rubén Darío); «hacia la tarde del amor, completa, con la rosa de fuego en nuestra mano» (A. Machado); «todas las rosas son la misma rosa, amor, la única rosa» (Juan Ramón Jiménez).

El símbolo literario es inclusivo: quiere incluir el objeto entero, globalmente; y se opone así a la metáfora que es exclusiva, ciñe un aspecto y lo resalta por transformación o síntesis. La metáfora es inmanente, en cuanto que significa su objeto, percibido en una cualidad que funciona como arista de enlace o punto de intersección o cauce de fusión: mientras que el símbolo es trascendente porque abarca su objeto y lo desborda hacia otro. La metáfora tiene un sentido preciso, el símbolo es inagotable. Por ser global e intuitivo, el símbolo es polarmente opuesto a la alegoría literaria, que es intensamente racional, descompone el objeto en piezas a las que busca correspondencia articulada, miembro a miembro, en otro objeto convencional; por ejemplo, las edades de la historia y las partes del cuerpo de una estatua.

Un aspecto del símbolo literario merece particular atención: la maduración. En el autor significa que, lo que al principio de su actividad poética, de su obra, comenzó como simple metáfora, madura en pro-

fundidad hasta adquirir función simbólica. En la obra significa que la simple metáfora puede transformarse en símbolo por la repetición recurrente en un contexto mayor, o por acción del contexto literario, aun sin repetición. En el lector significa que lo que al principio se leía como simple metáfora, por familiaridad con un autor o una obra, descubre o adquiere una calidad simbólica.

El símbolo radica en lo más profundo del hombre, en ese punto en el que el espíritu corpóreo todavía no se divide (dicotomiza) en cuerpo y espíritu como partes contrapuestas. Por eso el símbolo apela unitariamente al hombre: fantasía, intuición, emoción. El símbolo pone en vibración y deja vibrando a quien se abre a él contemplativamente. El símbolo es abierto y por eso es expansivo. Es decir, allí donde se une esa estructura humana encontraríamos la capacidad de crear y comprender símbolos.

Si esto es así, el símbolo «crea persona», pertenece a la constitución del hombre, fluye de su unidad radical como espíritu corpóreo/cuerpo animado. Puede ser inhibido o casi destruido, pero no por ello deja de existir como capacidad. Esto explica por qué el símbolo habla al hombre entero; por qué es común a la humanidad entera en su diversidad cultural e histórica. El símbolo interpela y actúa sobre la integridad del hombre. Habla no sólo al intelecto sino también a la emotividad, a la fantasía. El hombre se siente interpelado en su integridad. Por ello el símbolo es importante en la formación integrante de la personalidad; el hombre muchas veces actúa movido no sólo por ideas sino también por símbolos[10].

Autores de la talla de E. Cassirer, y su discípula S. Lange, K. Rahner, P. Tillich, R. Guardini... apuestan por la estructura simbólica del hombre como constitutivo ontológico.

Recordemos las reflexiones de Guardini: no es que veamos un rostro y, por deducción, lleguemos a su alma, sino que el espíritu se hace presente y perceptible en el gesto del rostro, mirada, sonrisa. Más aún, si no percibiéramos alma, veríamos a lo más una máscara; rostro humano sólo se da por configuración espiritual. El espíritu no se aplica máscaras previamente realizadas e inmóviles, sino que él mismo va realizando el rostro.

Y lo mismo diremos del cuerpo, supuesta como dato primario la unidad del hombre. No es que primero se teja orgánicamente un cuerpo para que, ya terminado, se le infunda de espíritu. Antes bien el espíritu desde dentro configura su cuerpo, como manifestación suya primaria. Desde dentro el espíritu se pone en su símbolo, que no es **adventicio, convencional. A partir de este primer acto de simbolíza-**

lo. Una obra reciente nos presenta esta radical realidad humana: M. Girard, *Les symbulcs dans la Bible. Essai de tbéologie biblique enracinée dans l'experience bumaine wüverselle,* Paris-Montreal, 1991.

ción del espíritu, el hombre realiza muchos otros, o en círculos concéntricos o en actos dispersos.

Uno de los más importantes es el lenguaje. Repitamos: no es que un espíritu ya terminado asuma como vestido extrínseco y convencional un lenguaje ya hecho; sino que un espíritu desde dentro busca y configura su manifestación como sentido. Por eso el lenguaje es radicalmente símbolo, presencia de sentido.

En la misma línea habrá que colocar el mito, el sueño, el arte. Con P. Ricoeur diremos que el mito no es la manifestación más radical humana como algunos pretenden. Sin negar su importancia afirmamos que es ya derivación de esa capacidad humana de simbolizar. El símbolo tiene prioridad por la peculiar estructura del hombre.

Se pueden distinguir varias clases de símbolos: arquetípicos, culturales, históricos y literarios[11].

El símbolo *arquetípico* es el que radica en la condición humana espiritual y corpórea. Otros lo llaman protosímbolo para no caer en el arquetipo como abstracción conceptual. No hay que considerarlos innatos, pero sí tienen una matriz natural que los hace posibles. En el espacio el arriba y abajo, luz y oscuridad, agua y fuego, casa y camino, sueño, montaña... No los objetos sino nuestra experiencia de ellos, que comienza nada más nacer y se deposita aun en forma subliminar. Estos, aunque tengan realizaciones diversas (tipos diversos de caminos) se trasladan sin dificultad en el tiempo y en el espacio. La presencia y aun abundancia de estos símbolos elementales en el Antiguo Testamento hacen que la poesía bíblica sea contemporánea y accesible sin especial dificultad.

Símbolos *culturales* son los propios de una o más culturas, sin ser universales. La relación polar del hombre con el animal, salvaje o doméstico, es universal, porque el hombre existe rodeado de animales. La relación de cazador y de pastor son realizaciones culturales. La institución jurídica del «goelato» (rescate, reivindicación: Ex 6, 6; Lv 25, 25.48-49; Nm 35, 19; Dt 25, 5-6; Is 62, 12; Jr 31, 11; Sal 130, 8; Job 19, 25...) se usa como símbolo cultural en la Biblia.

Símbolos *históricos* son los que nacen de un hecho histórico (o legendario), que llega a asumir valor simbólico para el pueblo. La liberación de Egipto y el paso del mar Rojo tienen ese valor para Israel.

Símbolos *literarios* son los que surgen como realidades literarias, ficción o creación, y asumen valor simbólico (hoy nadie confunde ficción con falsedad). Caín puede quizá incluirse en este grupo, al igual que El Quijote o Don Juan.

En el último apartado quizá entrarían los símbolos cósmicos o humanos que han atravesado una elaboración mítica o de orígenes.

11. Un buen repertorio de símbolos puede encontrarse en M. Lurker, *Worterbucb Biblischcr fiilder und Symbole,* München, 1973.

Respecto a los históricos habría que precisar que son muy importantes desde una perspectiva cristiana. Y matizar que nos movemos en una dialéctica de evento-evento y no de evento-idea. Pongamos el ejemplo de Sansón; un autor moderno puede tomarlo como el símbolo del débil por amor, del hombre fuerte vencido por la mujer. Pero podemos fijarnos en otro momento de la vida de Sansón: su ceguera, cuando es un hombre torpe, abandonado de todos y siendo la burla de todos, y que en un momento determinado recupera el vigor y tira abajo el templo, y con su muerte libera a Israel. Este relato, bastante poético, podemos leerlo como símbolo (no importa lo que haya pasado en la historia); esta narración es símbolo de otra muerte, la de un hombre escarnecido y despreciado, que muriendo salva a los demás. Sansón simboliza a Cristo, no porque represente una idea; Sansón muere por salvar a Israel y su muerte (acontecimiento) es para nosotros símbolo de la muerte de Cristo. Evento nuevo que refleja un pasado y se proyecta en un futuro.

De los literarios habrá que decir que no existen en estado puro, pues siempre reflejan una experiencia y condición humana. Pero podemos, y es cómodo, hablar de símbolos literarios.

Entre los autores del NT destaca por su profundidad simbólica Juan. Pablo suele tomar símbolos jurídicos y de relaciones humanas, después los repiensa con categorías rabínicas o de la ley romana, hace una teología (porque el símbolo hace pensar), y ello siempre para entender y expresar el misterio de Cristo.

Como el símbolo da qué pensar *(Le symbole donne a penser,* Ricoeur), la simbología bíblica es plataforma imprescindible de la reflexión teológica.

El intelecto puede tomar el símbolo y someterlo a reflexión, a discurso articulado aquello que era global.

Hemos visto cómo se da el salto de un lenguaje literario a otro científico. Es una labor legítima y necesaria. La teología necesita su lenguaje conceptual-técnico para poder expresarse y precisar sus logros; la reflexión sobre el símbolo, no obstante, habrá de evitar el alegorismo que lo anula.

Por otra parte, que el símbolo dé qué pensar no implica que después de la reflexión haya de desaparecer. Su fuerza expansiva, su riqueza expresiva siempre será insustituible. Y la reflexión teológica siempre deberá tener un contacto directo con el mundo simbólico bíblico, genuino discurso de la Historia de la Salvación, donde lo transcendente encuentra expresión.

Algunos piensan que el lenguaje simbólico se hará actual si lo despojan de gran parte de sus imágenes: más bien hace falta reconducir las expresiones conceptuales de la teología a las imágenes de donde proceden[12].

12. Véase el ejemplo de la página 91.

Reducir expresiones bíblicas a enunciados abstractos puede volver intemporal lo que queremos hacer actual. Una experiencia humana pretérita, fijada en imagen literaria, puede transmitir a otras épocas su fuerza comunicativa, mientras que traducida a enunciado conceptual entra en el dominio deslindado de la ciencia.

El símbolo en sí es proto-teo-lógico. Es decir, en puridad el lenguaje simbólico bíblico es lenguaje religioso, no teológico pues aún no está abstraído. El trasvase de un lenguaje a otro es consecuencia de un proceso histórico.

La Iglesia, en su momento inicial, podemos decir que vivía en desconfianza respecto a la filosofía griega reinante. No se veía con malos ojos la ética estoica, pero había un cierto recelo ante una sabiduría humana de cara a la proclamación de su mensaje. Preferían hablar en lenguaje bíblico, del que se han alimentado en el Antiguo Testamento, creando así el Nuevo Testamento.

Paulatinamente se irá llegando a la gran confluencia de dos culturas que forjarán Occidente. Se dará el gran abrazo entre la filosofía griega, preferentemente platónica, y el medio bíblico. De modo que la Iglesia encuentra un molde filosófico donde ir vaciando su tradición. La reflexión patrística se servirá del platonismo e irá dando este salto de lenguajes. Abrazo fecundo que será imitado en sucesivas generaciones. Ante problemas de heterodoxia que plantea la reflexión teológica y el vivir cristiano se buscará definir, perfilar la tradición auténtica con lenguaje filosófico, que evite ambigüedades. Pero nunca perdieron el contacto directo con la Biblia. Conservan la sensibilidad simbólica.

No obstante, el platonismo arraigó de tal modo que, cuando en el siglo XIII irrumpe con fuerza el aristotelismo, éste es reiteradas veces condenado como no apto para acoger el mensaje cristiano. Sin embargo con santo Tomás tomará carta de ciudadanía y la conceptualización aristotélica experta en el distinguir y subdistinguir marcará el proceder teológico posterior de la escolástica. El gran peligro a partir de este momento (en el que no cayó santo Tomás) será perder contacto con el texto sagrado, manantial del estudio de la teología, hasta caer en usos decadentes del *argumentum Scripturae*.

El símbolo en la vida de la Iglesia. En los siglos de mayor expansión misional de la Iglesia (XVI y XVII) se plantea de forma acuciante el problema de la inculturación. La religión cristiana busca caminos para entrar en otras culturas, en otras mentalidades.

El modo de hacerlo no fue unitario y pecó casi siempre de prepotencia occidentalista. Quizá los franciscanos en América Latina fueron quienes conservaron una relación más directa con el texto bíblico, sobre todo con los Evangelios, en forma de representación escénica.

Un buen modo para esta tarea sería hacer de la Biblia instrumento primario de evangelización, valiéndose de su riqueza simbólica. Ir

viendo cómo se articulan en cada mentalidad esos símbolos arquetípicos, culturales, históricos... de que está plagada e intentar el «trasvase cultural» en un plano común, desarrollando el mensaje con los elementos y la terminología de la cultura local. Sirva un ejemplo: la relación «favor», común a cualquier pueblo, puede ser recipiente del bíblico *hen,* mejor que crear un neologismo para traducir la elaboración metafísico-teológica de *gratia.*

Como órgano importante de tradición en la Iglesia, la liturgia es donde mejor se ha conservado el lenguaje simbólico que expresa la experiencia de lo trascendente.

La liturgia podría ser la escuela de la iniciación a lo simbólico, porque en ella muchos símbolos se representan en acción. Lo malo será abordar la liturgia con una reflexión puramente conceptual. En la liturgia de la noche de Pascua habría que rehacer la experiencia del fuego, la luz, el agua; la Eucaristía es una comida sencilla entre amigos. Los textos litúrgicos procuran explotar el valor simbólico de las acciones, reuniendo y actualizando expresiones bíblicas. La liturgia no es misterio por ser ininteligible, sino porque intenta presentar en símbolos lo inefable.

A cuanto hemos dicho hasta ahora queremos añadir otros datos. La insistencia en la necesidad de contacto inmediato con la Biblia no quiere negar la también necesaria relación con la teología. La teología debe continuar su historia, de la que es deudora. Pero esa relación es fundamental si no quiere caer de nuevo en otro conceptualismo neoescolástico.

¿Por qué se resisten los teólogos a presentar a la Iglesia como *sponsa Christi* tan ricamente presentada en la Biblia y comentada por los Padres? O en Cristología, donde el *magister salmanticensis* fray Luis de León nos da una lección en este aspecto: dejando interinamente el método escolástico y el latín de las lecciones, compuso una original cristología, que podríamos llamar simbólica, pues consistía en explanar, aplicándolos a Cristo, símbolos como Pimpollo, Monte, Cordero, Esposo...

¡Qué bien nos vendría retomar la hermenéutica que considera el lenguaje no sólo como *ergon* sino como *energeia,* como matriz, como fuerza generadora de significado!

Entre las enfermedades de la exégesis actual destaca la sequedad de lo simbólico; la incapacidad entre los exégetas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento de captar y desarrollar los símbolos bíblicos. También hay autores, los menos, que alzan su protesta contra esta situación y practican una exégesis de modelo literario.

Descubrir al Dios-solar en el estribillo del salmo 57 (no decimos sol = Dios, sino que Dios es visto en símbolo solar):

> ¡Elévate sobre el cielo Dios mío y llene la tierra tu gloria! (Sal 57, 6)

puede motivarnos a la contemplación de Dios en la aurora y también, más teológicamente, a comprender el universalismo de la resurrección de Cristo. O vislumbrar en la tercera parte del salmo 65:

Tú cuidas de la tierra, la riegas... (Sal 65, 10)

al *pater familias,* al labrador de la parábola de la vid de Juan.

Captar el potencial simbólico de los textos no nos lo da la filología o un análisis de las fuentes que originaron el texto; no por ello deja de estar ahí, para nuestra contemplación, para nuestra comprensión del misterio, para nuestra ex-égesis en definitiva.

¿Hay algo que constituya la estructura simbólica de los seres, de nuestro conocer y, en particular, de la interpretación bíblica? La respuesta es afirmativa: el fundamento es Cristo, como símbolo primario. En Cristo toda la creación subsiste y significa simbólicamente; en Él la antigua economía y sus libros subsisten y lo significan simbólicamente.

Cristo es el protosímbolo de Dios, la primera exteriorización de Dios. Entiéndase bien que «primera» es término ontológico no cronológico. Dios manifestándose, saliéndose de sí para mostrarse, configurando desde dentro el sitio y medio de su presencia, ése es Cristo. De este primer círculo exterior y próximo, o inmediato, se desprenden otros círculos de nueva presencia simbólica. Así, son símbolos de Cristo la historia y la creación.

Si la vid crece y da frutos y transmuta en zumo y vino los elementos, es porque Cristo es la vid verdadera; si la luz esplende y amanece y alumbra, es porque Cristo es la luz. *Ut intelligas Deum fecisse lucem cum Christus a mortuis resurrexit* (san Agustín).

Hay que pasar por los círculos externos para llegar al central; antes de la plenitud central de Cristo hecho hombre en la tierra está la onda histórica que ya lo contiene y lo manifiesta simbólicamente. Esa onda histórica, la antigua economía, es símbolo de Cristo: sucesos, instituciones, personas. Al andar el largo camino, los hombres, iluminados por la fe, contemplan, ven el día y se alegran; el símbolo comienza a cumplir su destino manifestador, y es recuperado y asumido en el movimiento. Hombres asistidos por el Espíritu toman el objeto en su experiencia, y lo transforman en palabra que fija y encierra simbólicamente la realidad misteriosa; se da una segunda apertura de los símbolos, y el proceso de recuperación los mueve y los embalsa. Esos símbolos verbales de símbolos reales se vuelven a abrir a la contemplación de la fe, enriqueciéndose, madurando, hasta la final iluminación, en que símbolos verbales y reales son reducidos al centro, Cristo. «Gracias al misterio de la Palabra hecha carne, la luz de tu gloria brilló ante nuestros ojos con nuevo resplandor, para que, conociendo a Dios visiblemente, Él nos lleve al amor de lo invisible» (Prefacio de Navidad).

Cristo, primera criatura, funda la existencia de todas las criaturas, que en Él tienen consistencia. Cristo, primer símbolo, funda el sentido de todas las criaturas, que en Él cumplen su función simbólica.

Resumen. El símbolo manifiesta su trascendencia justamente en su corporeidad, ya que en ella se da un *plus* de significado. Hay varias clases de símbolos: arquetípicos, culturales, históricos y literarios. El símbolo literario es inclusivo y posee una maduración. El símbolo hace pensar, por ello el trabajo de conceptualización del símbolo es legítimo y necesario, pero sin que éste desaparezca tras la reflexión.

8
EL TEXTO

1. *La obra/texto*

-TEMA-

AUTOR——————OBRA——————RECEPTOR

~~~—LENGUAJE—~~-""

En el centro de nuestro esquema hemos colocado la obra/texto, porque de él se trata en primera y en última instancia. La razón de nuestros esfuerzos es comprender el texto y explicarlo una vez comprendido, para que sea entendido. Queremos fijarnos en un texto literario como unidad total ideal y en cada una de sus unidades de sentido. Sobre comprensión y explicación del texto literario queremos reflexionar.

En vez de texto podríamos decir obra. *Texto* parece ser un término más genérico, que se especifica añadiendo un artículo: un texto, el texto, y así viene a coincidir con la obra, que es un texto concreto, unitario y único. Nuestro texto puede ser un proverbio escueto, «de tal madre tal hija» y puede ser la historia deuteronomística o el libro de Job; puede ser el salterio, un salmo, un estribillo de un salmo; puede ser el discurso de Pedro en Pentecostés o los Hechos de los Apóstoles, o la obra lucana Evangelio + Hechos.

Cuando decimos «texto», la etimología nos conduce al mundo de los tejedores: al telar con su enjullo y lanzadera, a trama y urdidum-
~~~

bre. *Textum* es participio pasivo de *texo* = tejer. Podemos imaginar una lengua como una pieza de tejido indefinida, en la cual no sólo se cruzan en el mismo plano dos series de fibras perpendiculares, sino que las fibras se entrecruzan en tres dimensiones. De ese tejido disponible que es la lengua recortamos para confeccionar un traje o vestido o hábito, mantel o colcha: modesta o alta costura. La ventaja de la comparación etimológica es que muestra la relación de la obra/texto con su lengua, nos hace ver el texto como obra de lenguaje. Ya decía san Agustín: «Para que desde este verso (Sal 133, 1) baje a nosotros la comprensión del entero tejido del salmo» *(intellectus universae texturae psalmi)*[x].

El término *obra* señala el resultado del trabajo, el producto acabado y duradero, sugiere su unidad cerrada, abarca su totalidad. Un texto puede ser el llanto por la muerte de Melibea, obra es la *Tragicomedia de Calixto y Melibea* (sea simple o compuesta). En las páginas que siguen usaremos ambos términos, texto y obra, sin insistir de ordinario en lo diferencial. Los textos bíblicos son en su mayoría obras literarias.

2. *¿Qué es la obra literaria?*[2]

La obra literaria no se identifica con sus materiales ni con la suma de ellos. No es el texto escrito en cuanto tal, pues la escritura es sólo registro o notación; la obra puede subsistir en la memoria o registrada en disco. Tampoco consiste en la recitación, que es múltiple, repetida y diversa; la recitación o lectura es una *interpretación reproductiva.* Tampoco es la experiencia del autor en cuanto tal, que no se objetiva sin más ni plenamente y puede desbordarla. Ni la experiencia del lector o público, individual o social.

La obra consiste en un sistema verbal complejo, en un sistema de estructuras en diversos planos, relacionados entre sí. Es un sistema de formas significativas. El registro conserva la obra en potencia; ésta se actualiza, vuelve a existir en cada realización (lectura, recitación, representación, ejecución). La obra subsiste y se transmite en una tradición. La obra posee una consistencia propia: la forma preserva el sentido. La obra es repetible y quiere ser repetida. ¿Es mudable por naturaleza?

El ejemplo musical puede ayudar a comprenderlo. La partitura impresa no es la obra musical, que es sistema de sonidos; no es la sonata, la sinfonía, el concierto, sino sólo su notación convencional. La

1. San Agustín, *Enarrationes in Psalmos,* in Ps CXXXII, 1.
2. Resumimos algunas ideas ya desarrolladas en L. Alonso Schókel, *l,a Palabra Inspirada...,* cit., 243-266.

obra musical sólo existe en el acto de ser ejecutada o interpretada. La misma sonata de Beethoven es interpretada por tantos maestros: siempre diversa, siempre idéntica a sí. Quien la conoce la reconoce en cada nueva ejecución; el experto aprecia diversidad de matices; algunos la escuchan mentalmente.

Se objetará que el ejemplo musical no es válido porque sus formas no son significativas, o al menos, no articulan la significación. Es verdad, el ejemplo musical nos vale para la semiótica, no para la semántica.

Quizá este magistral soneto de Quevedo sobre los libros puede ofrecernos una visión más completa, profunda y amplia de la realidad de la obra literaria:

Retirado en la paz de estos desiertos,
con pocos, pero doctos, libros juntos,
vivo en conversación con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos.

Si no siempre entendidos, siempre abiertos,
o enmiendan, o fecundan mis asuntos;
y en músicos callados contrapuntos
al sueño de la vida hablan despiertos.

Las grandes almas que la muerte ausenta,
de injuria de los años, vengadora,
libra, ¡oh gran don Iosef!, docta la emprenta.

En fuga irrevocable huye la hora;
pero aquélla el mejor cálculo cuenta
que en la lección y estudios nos mejora.

3. *Semántica y semiótica*

La semántica se ocupa del signo en sí, analiza su organización inmanente. La semántica considera la obra en su significación, como mediadora de sentido. De manera provisoria y superficial unos distinguirán: la semiótica estudia lo formal, el sistema de formas y sus relaciones inmanentes. Aunque la mira desde fuera, la semiótica se encierra en la obra y no sale de ella. Por su parte, la semántica se ocupa del contenido, que es lo que significan las formas.

La distinción de forma y contenido en este apartado puede ayudar de paso; en la realidad literaria forma y contenido son correlativos, se implican recíprocamente, no se entienden por separado. Todo el ser de la obra literaria es semántico, significativo: de lo contrario sólo tendríamos «romanzas sin palabras, canciones sin letra». Significativas son las formas y sus relaciones mutuas. Sin negar que en la obra se puedan alojar elementos puramente formales.

Como no podemos olvidar ni prescindir del significado en las formas de lenguaje, tampoco podemos prescindir de la realidad y función de la obra como significante global. Lo explicaremos con algunos principios y ejemplos.

a) La obra es una macroestructura

Queremos decir que la unidad total afecta al sentido de sus partes y que no podemos comprender el sentido de cada parte si no lo referimos a la totalidad. Puede variar el grado sin anular la sustancia.

Encontramos un ejemplo tan claro como significativo en el canto de Manuel Machado a las ciudades de Andalucía:

> Cádiz salada claridad. Granada
> agua oculta que llora.
> Romana y mora, Córdoba callada,
> Málaga cantaora.
> Almería dorada,
> plateado Jaén, Huelva la orilla
> de las tres carabelas.
> Y Sevilla.

Cosa más trivial, más prosaica, más insignificante que un topónimo con copulativa... Pero en la estructura de la obra lo insignificante es muy significativo. Cada ciudad lleva su definición poética, a Sevilla le basta su nombre. Parafraseando: ¡Sevilla! y no hay que decir más. En una segunda lectura escucharemos el trenzado de rimas que va entrelazando las ciudades: Salada - Granada - callada - dorada (plateado); llora - mora - cantaora; aparte, con «orilla» a la vuelta del mítico viaje de Colón, Sevilla. ¿Detrás, después de Sevilla? Punto final.

Una frase es una microestructura. ¿Qué significa «cayendo»? Es gerundio de caer. Pero ¿qué significa? Depende de la frase en que se encuentra: «la tarde cayendo está». Esa «caída» no es la misma que la de una mosca en la sopa, la de los soldados en el combate, la «uniformemente acelerada de los cuerpos en el espacio». ¿Y qué significa en sí la frase citada? Depende de sus componentes: «tarde» sustantivo con artículo (no adverbio), «está cayendo» forma progresiva. ¿No significa nada más? Mucho más como parte del poema de Antonio Machado «Yo voy soñando caminos». El poema entero es la macroestructura: su sentido depende de todos los versos juntos, el sentido de cada verso depende de la totalidad del poema.

Nuestra exégesis verso por verso corre a veces el peligro de perder de vista la unidad total, la macroestructura. Le vamos buscando sentido a cada frase pensando quizá que en la final, por mera adición, surgirá el sentido del conjunto. No es así. Sujetamos cada elemento a su referente, su objeto exterior, sin fijarnos primero en sus vincula-

dones dentro del poema, su función en la unidad literaria. Pero una frase no se reduce a una lista de artículos de diccionario, un poema no se reduce a una lista de frases sucesivas.

El estudio de la llamada «redacción» (designación en castellano desgraciada) de los Evangelios aplica sistemáticamente el principio de la unidad total que afecta a cada parte. En el AT los estudios recientes de «narratología» también reconocen dicho principio.

b) La obra crea un universo propio

La obra literaria traspone y transforma globalmente una experiencia humana compleja, creando un universo propio. Como la metáfora desplaza al nombre para apuntar por un rodeo a un nuevo aspecto de su objeto, así el poema desplaza a la crónica realista, a la reproducción neutral, para componer un complejo que manifiesta un sentido nuevo de la realidad. El poema (el relato) es como una macrometáfora.

Una invasión de langosta en un territorio agrícola puede ser descrita naturalmente en términos de zoología (ortópteros migratorios) y de botánica. Puede ser descrito con moderado realismo, en un par de rasgos certeros, por un poeta:

> Reduce las higueras a astillas;
> pela, descorteza, hasta que blanquean las ramas (Jl 1, 7).

También puede transformar imaginativamente la plaga como un asalto de caballería (la langosta en italiano «cavallette») veloz e implacable:

> Su aspecto es de caballos, de jinetes que galopan (Jl 2, 4).
> Delante la tierra es un vergel,
> detrás es una estepa desolada (Jl 2, 3).

Hay que leer el poema entero (Jl 2, 1-11) dejándose transportar por la imaginación a una visión coherente, audaz, impresionante. La descripción «científica» no alcanza el mismo efecto, porque tiene otra función.

La obra literaria crea un universo de sentido que proyecta delante de mí o al que me invita a entrar. «La novela no tematiza una idea como la filosofía, sino que hace que exista ante nosotros, como una cosa» [3]. Como Jeremías ve la leche que hierve y se sale de la olla inclinada, y en ella ve los ejércitos que salen y se derraman cubriendo el territorio (Jr 1, 13-14). Como Ezequiel llamado a entrar y actuar en su

3. M. Merleau-Ponty, *Sens et non sens,* 51 (citado en W. Ray, *Literary Meaning...,* cit., 18).

visión de los huesos secos (Ez 37, 1-14). Como el que sueña entra en el suceso que teje su fantasía no inhibida.

Vamos a hacer la prueba con un poema italiano, no insigne, pero muy oportuno para lo que pretendemos. Primero tomemos una actitud de contemplación imaginativa, vibrando suavemente de emoción: una nevada mansa, una anciana meciendo una cuna y cantando, un niño que llora y se duerme, sigue nevando. Tenemos que darlo en italiano porque la calidad del estilo es factor del sentido[4]:

Lenta la nevé, fiocca, fiocca, fiocca.
Sentí: una zana dondola pian piano.
Un bimbo piange, il piccol dito in bocea;
canta una vecchia, el mentó nella mano.
La vecchia canta: «Intorno al tuo lettino
c'é rosa e gligli, tutto un bel giardino».
Nel bel giardino il bimbo s'addormenta.
La nevé fiocca lenta, lenta, lenta...

Como información, el poema ofrece bien poco (todo anónimo); como evocación emotiva, el poema es sugestivo. Nuestra vista se detiene en detalles: un dedo en la boca, el mentón en la mano; sentimos el movimiento en contrapunto de la nieve y la cuna; oímos llanto y canto, hasta que se impone el segundo. Asistimos a la escena, entramos como espectadores, nos abrimos a su emoción. Hay algo más que está explícito en el poema: cantando, la anciana ha conjurado poéticamente, musicalmente «un jardín de rosas y lirios»; en ese jardín entra el niño y en él se queda dormido. De modo semejante nosotros entramos en el poema y participamos de su realidad y su sentido. Lo que decimos del poema vale también del relato. No de la exposición puramente informativa.

4. *La obra: ¿un mundo cerrado?*

No nos quedamos encerrados en la obra. Porque no hablamos del género fantástico, de relatos de ciencia ficción, cuyo universo sólo existe en la fantasía de autor y lector. Es verdad que también la literatura fantástica tiene múltiples vínculos con la realidad; vínculos que le sirven para alejarse, para suplantarla. También es verdad que la literatura fantástica puede procurar un sano ejercicio de nuestra fantasía, demasiado atrofiada por pereza cultural.

No tratamos de eso aquí. Hemos aducido el ejemplo de la literatura fantástica para enfocar por semejanza el problema. ¿Es el universo poético, narrativo, un mundo en el que me encierro con otros

4. *Fioccare* = caer copos; *zana* = cuna; *dondola* = se mece; *piano* = despacio; c'V = hay.

lectores y con el autor? ¿Un mundo de formas y relaciones que se apoyan mutuamente y se justifican por su coherencia inmanente?

La obra literaria, la obra bíblica, sin excluir el Apocalipsis (teología ficción), es un sistema de formas significativas, es una macroforma significativa. A nosotros nos interesa siempre el paso de la semiótica a la semántica. Ni podemos prescindir de la obra. Ni podemos tapiarnos dentro de ella.

La clave está en reconocer las *formas significativas*. Si se tratara de puras formas, nuestro estudio caería en el formalismo; si la forma en literatura crea sentido, nuestro estudio es legítimo *y* necesario.

> *Resumen.* La obra literaria es obra de lenguaje, que contiene un sistema verbal complejo de formas significativas. La obra posee consistencia propia; es repetible y quiere ser repetida. La obra es una macroestructura: la unidad total afecta al sentido de sus partes y no podemos comprender el sentido de cada parte si no lo referimos a la totalidad. La obra crea un universo propio al que somos invitados a entrar.

5. La verdad de la literatura

Vamos a abordar este tema desde la vertiente de la autonomía y la mediación de la obra literaria[5].

Vimos la preocupación, casi la obsesión, por la inerrancia de un tratado de inspiración en clave de juicio: no puede haber juicios falsos en una Biblia inspirada por Dios. La fórmula «inerrancia» es negativa, pero apunta a una cualidad positiva, la «verdad».

Indudablemente la Biblia, en particular el NT, en particular las cartas, contienen numerosos enunciados o juicios que reclaman el título indiscutible de verdaderos:

> El Señor iluminará lo oculto en las tinieblas
> y descubrirá las intenciones del corazón:
> entonces recibirá cada uno su calificación de Dios (1 Cor 4, 5).
>
> Si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es ilusoria (1 Cor 15, 17).

Pablo es consciente de proponer una enseñanza verdadera: en su conjunto (su «evangelio») y en proposiciones singulares.

No serán evidentes por sí, no irán acompañadas de demostración; el creyente las recibe como verdad garantizada por el Espíritu. No plantean en principio un problema hermenéutico. El problema

S. Ksrc tenia ha sido tratado desde otra perspectiva en L. Alonso Schökel, *La Palabra Inspirada*. ...in., 2'*7-)!7.

está en los textos literarios, concretamente relato y poesía. Trataremos la cuestión en dos pasos: la verdad de la metáfora (y en general de la imagen), la verdad de la obra literaria (macrometáfora).

a) Estatuto de la metáfora[6]

La metáfora, ¿es falsa, es ornamental, es verdadera? Tomada a la letra una expresión metafórica es falsa: «Derribad este templo...» (se refería al templo de su cuerpo)..., «yo soy el camino...», «yo soy la luz del mundo...», «el agua que yo le daré se convertirá en él en manantial que brota dando la vida eterna...» (Juan). «Sobre ti amanecerá el Señor... te inundará una multitud de camellos... ¿Quiénes son esos que vuelan como nubes, como palomas al palomar? Son navios que acuden a mí» (Is 60). «Nínive es una alberca cuyas aguas se escapan» (Nah2).

Aquí no importa mucho la distinción entre comparación y metáfora. Tomadas a la letra son falsas; pero tomadas a la letra ya no son metáforas.

La metáfora ¿es simplemente ornamental? Digamos, algo innecesario y añadido para que haga bonito: crema sobre la tarta, botón dorado sin ojal, moldura encubridora... Hay metáforas así: redundantes, prescindibles para el sentido; se las podría licenciar con una modesta indemnización por la molestia. Tales metáforas no pueden ser la medida de las auténticas, las sustanciales, las mediadoras de sentido.

La metáfora (y la imagen) auténtica, aunque no sea genial ni excelsa, tiene función cognoscitiva. Pretende revelar un aspecto del objeto que de otro modo quedaría oculto o sería inaccesible o no impresionaría. Cuando el orante dice que lo rodea una jauría de mastines (Sal 22) quiere revelar la ferocidad de sus enemigos. Cuando dice que no tropezará, revela vida y conducta como camino o peregrinación. Al relacionar dos seres, breva madura y ciudad amenazada, la metáfora hace que la breva revele un aspecto de la ciudad que pronto se va a rendir.

«Al que ansia la muerte que no llega y escarba buscándola, más que un tesoro» (Job 3, 21). Ansia activa del que busca desenterrar un tesoro escondido, para ser enterrado él, porque la muerte subterránea, la señora del reino tenebroso de los muertos, es un tesoro que hay que alcanzar, para que ella me alcance. Los hombres «habitan en casas de arcilla cimentadas en barro; entre el alba y el ocaso se desmoronan» (4, 19-20): el hombre plasmado de arcilla, inquilino de un cuerpo de adobes deleznables que el agua desagrega; del nacimiento a la muerte trascurre una sola jornada del alba al ocaso. «Llevo clavadas las fle-

6. Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive,* París, 1975; versión española: *La metáfora viva,* Madrid, 1980.

chas del Todopoderoso y siento cómo absorbo su veneno, los terrores de Dios se han desplegado contra mí» (6, 4). Con su lenguaje imaginativo el autor del libro de Job está explorando todo un continente de la existencia humana y se lo está presentando a sus lectores «para siempre».

Que alguien se atreva a acusar a este escritor genial de tratar con juegos formales un argumento tremendo, de cubrir con un decorado adventicio la patética verdad del problema.

b) Estatuto de la obra literaria

Preparado el terreno con la observación de la verdad de la metáfora (o imagen), podemos adentrarnos en la observación de la macrometáfora que es la obra literaria.

Repetimos que se dan en el Antiguo Testamento y más en el Nuevo Testamento obras doctrinales que, si son más difíciles de entender, son más fáciles de justificar por su verdad. La carta a los Romanos es un texto eminentemente doctrinal: propone y desarrolla una doctrina coherente, combinando lenguaje corriente, técnico y literario. Lo que nunca se puede olvidar es que, siendo una obra unitaria, el todo afecta al sentido de las partes, y en consecuencia, cada parte se ha de entender dentro del organismo total. Esto lo practican los exégetas de común acuerdo. Los textos doctrinales contienen además muchas proposiciones que exhiben como verdaderas; y, si son unitarios, desarrollan una concepción que se puede formular en una proposición, que se presenta como verdadera.

Es distinta la condición de los textos literarios: relato y poesía. ¿Son o contienen proposiciones?; las que se presentan como proposiciones gramaticales ¿son verdaderas proposiciones lógicas? Algunos han pronunciado un juicio sumarísimo: el poeta ni afirma ni niega, su obra no es verdadera ni falsa; que no aspire a ser tomado en serio. Como le decían sus paisanos a Ezequiel en Babilonia: «coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor» (Ez 33, 33). Trataremos la cuestión distinguiendo, para mayor claridad, entre relato y poesía (aunque la distinción sea artificial y fluida).

¿>. 1. El relato. El relato histórico hace consistir su verdad en la correspondencia a hechos sucedidos y tal como sucedieron. A esa verdad la solemos llamar historicidad. Todo el sentido del hecho es haber sucedido y toda la verdad del narrador es registrarlo para informar de ello. Pero el historiador auténtico busca sentido por detrás del hecho y procura explicarlo por sus causas, sus efectos, circunstancias e intenciones. Lo cual aspira a una segunda verdad, de interpretación; eso sí, verdad lógica de proposiciones. Crónica neutral c historiografía todavía exhiben su verdad como las obras doctrinales.

La diferencia es que, en vez de proponer una doctrinal general, cuentan y explican hechos individuales.

El relato de ficción se abre en un abanico de tipos: ficción pura, novela histórica con personajes reales, historia con personajes ficticios, leyenda, parábola, cuento fantástico, etc. Gramaticalmente la ficción discurre como el relato histórico; intencionalmente no pretende dejar constancia de hechos sucedidos. Medida con la norma de la historicidad, la ficción narrativa es falsa. Tomada como pretende ser, tiene su verdad[7].

Hay que hacer hincapié en ello porque todavía son muchos los que identifican ficción con falsedad, y por ello no quieren admitirla en la Biblia. Todo el fundamentalismo construye sobre la arena de esa falacia. Hay que apelar a las parábolas del evangelio para hacer ver la verdad de la ficción. La verdad de la ficción puede ser de dos tipos básicos.

Unas veces el relato ficticio recubre, disimula un suceso histórico; quizá deje agujeros o rasgones por donde asoma el hecho o se asoma el lector. El relato de Judit no es histórico, pero deja entrever hechos históricos y ofrece además una interpretación de su sentido. «El único modo que tiene la ficción de expresar el mundo es apuntando a él en relatos»[8].

Otras veces su verdad no es singular, individual, sino que consiste en la exploración y presentación de aspectos de la condición humana. Así las grandes novelas y en su medida también las modestas. Podemos llamarlo «generalización». El autor observa, extrae, combina, inventa, produce un caso individual, cuanto más intensamente individual, mejor; en ese caso revela una realidad general. Esto atañe a la obra entera y también a sus elementos. Se puede apreciar incluso en algunas sentencias.

A Muñoz Molina en su obra *El invierno en Lisboa* le sirve la comparación para generalizar:

> Fue como despertar de pronto —dijo Biralbo—. Como cuando te has dormido a mediodía y despiertas al anochecer y no reconoces la luz ni sabes dónde estás, ni quién eres. Le ocurre a los enfermos en los hospitales.

Otras veces encasilla el hecho en una categoría (generaliza):

> Noté en su mirada el estupor de quien ha pasado solo muchas horas.

b.2. Relato y poesía. Recogemos de nuevo la acusación, válida para los dos: el poeta ni afirma ni niega, no es ni verdadero ni falso.

7. Cf. M. Stemberg, *The Poetics ofBiblica! Narrativo; Ideological l.iteraturc ¡iml ihe Drama ofReading,* Bloomington, 1985.
8. M. Merleau-Ponty, *Sens et...,* cit., 55.

Para responder a esta acusación nos colocamos frente a su presupuesto. Según Aristóteles y toda la escolástica tras él, la verdad reside en la proposición o enunciado, no en la simple aprehensión o percepción intelectual. Si digo «papel», no digo verdad ni falsedad, nada más pronuncio un nombre de un objeto en una lengua. En alemán sería «Papier», en italiano «carta»: el nombre es convencional y no coincide, el concepto coincide. Pero ninguno reclama para sí el atributo de la verdad. Verdad/falsedad comienzan cuando afirmo: «El papel es blanco». Es así que el poeta no afirma ni niega, luego no pertenece a esta categoría.

> Sigue pues, sigue, cuchillo,
> volando, hiriendo. Algún día
> se pondrá el tiempo amarillo
> sobre mi fotografía (Miguel Hernández).

¿Vuela un cuchillo? ¿tiene color el tiempo? ¿se posa el tiempo sobre un objeto plano? Ni verdad ni mentira; ¡cosas de poetas!

> La justicia y la paz se besan;
> la fidelidad brota de la tierra
> y la justicia se asoma desde el cielo (Sal 85, 11-12).

¿Son Justicia y Paz dos amigas que se besan al encontrarse?, ¿es Justicia una vecina curiosa que se asoma desde una ventana celeste? Aunque sean diversos el poema moderno y el bíblico, ninguno de los dos entra en la categoría de proposiciones verdaderas o falsas. Hagamos la prueba con otras dos piezas fantásticas.

> Se detiene el Señor y tiembla la tierra,
> lanza una mirada y dispersa a las naciones.
> Se desmoronan las viejas montañas,
> se prosternan los collados primordiales,
> las órbitas primordiales, ante él...
> Desnudas y alertas tu arco,
> cargas de flechas tu aljaba,
> hiendes con torrentes el suelo...
> Pisas el mar con tus caballos
> y hierve la inmensidad de las aguas (Hab 3, 6.9.15).

> Va el pontífice hacia Oriente: ¿Va a encontrar el aúreo barco
> donde al brillo de la aurora viene en triunfo el rey Enero.
> Ya la aljaba de diciembre se fue toda por el arco del Arquero.
> A la orilla del abismo misterioso de lo eterno
> el inmenso Sagitario no se cansa de flechar;
> le sustenta el frío Polo, le corona el blanco invierno
> y le cubre los riñones el vellón azul del mar (Rubén Darío, Año Nuevo).

La diferencia es que, en vez de proponer una doctrinal general, cuentan y explican hechos individuales.

El relato de ficción se abre en un abanico de tipos: ficción pura, novela histórica con personajes reales, historia con personajes ficticios, leyenda, parábola, cuento fantástico, etc. Gramaticalmente la ficción discurre como el relato histórico; intencionalmente no pretende dejar constancia de hechos sucedidos. Medida con la norma de la historicidad, la ficción narrativa es falsa. Tomada como pretende ser, tiene su verdad[7].

Hay que hacer hincapié en ello porque todavía son muchos los que identifican ficción con falsedad, y por ello no quieren admitirla en la Biblia. Todo el fundamentalismo construye sobre la arena de esa falacia. Hay que apelar a las parábolas del evangelio para hacer ver la verdad de la ficción. La verdad de la ficción puede ser de dos tipos básicos.

Unas veces el relato ficticio recubre, disimula un suceso histórico; quizá deje agujeros o rasgones por donde asoma el hecho o se asoma el lector. El relato de Judit no es histórico, pero deja entrever hechos históricos y ofrece además una interpretación de su sentido. «El único modo que tiene la ficción de expresar el mundo es apuntando a él en relatos»[8].

Otras veces su verdad no es singular, individual, sino que consiste en la exploración y presentación de aspectos de la condición humana. Así las grandes novelas y en su medida también las modestas. Podemos llamarlo «generalización». El autor observa, extrae, combina, inventa, produce un caso individual, cuanto más intensamente individual, mejor; en ese caso revela una realidad general. Esto atañe a la obra entera y también a sus elementos. Se puede apreciar incluso en algunas sentencias.

A Muñoz Molina en su obra *El invierno en Lisboa* le sirve la comparación para generalizar:

> Fue como despertar de pronto —dijo Biralbo—. Como cuando te has dormido a mediodía y despiertas al anochecer y no reconoces la luz ni sabes dónde estás, ni quién eres. Le ocurre a los enfermos en los hospitales.

Otras veces encasilla el hecho en una categoría (generaliza):

> Noté en su mirada el estupor de quien ha pasado solo muchas horas.

b.1. Relato y poesía. Recogemos de nuevo la acusación, válida para los dos: el poeta ni afirma ni niega, no es ni verdadero ni falso.

7. Cf. M. Sternberg, *The Poettcs of Riblical Narrativa Idealogical l.itcratitrc and tlic Drama of Reading,* Bloomington, 1985.
8. M. Merleau-Ponty, *Sens el...,* cit., 55.

Para responder a esta acusación nos colocamos frente a su presupuesto. Según Aristóteles y toda la escolástica tras él, la verdad reside en la proposición o enunciado, no en la simple aprehensión o percepción intelectual. Si digo «papel», no digo verdad ni falsedad, nada más pronuncio un nombre de un objeto en una lengua. En alemán sería «Papier», en italiano «carta»: el nombre es convencional y no coincide, el concepto coincide. Pero ninguno reclama para sí el atributo de la verdad. Verdad/falsedad comienzan cuando afirmo: «El papel es blanco». Es así que el poeta no afirma ni niega, luego no pertenece a esta categoría.

> Sigue pues, sigue, cuchillo,
> volando, hiriendo. Algún día
> se pondrá el tiempo amarillo
> sobre mi fotografía (Miguel Hernández).

¿Vuela un cuchillo? ¿tiene color el tiempo? ¿se posa el tiempo sobre un objeto plano? Ni verdad ni mentira; ¡cosas de poetas!

> La justicia y la paz se besan;
> la fidelidad brota de la tierra
> y la justicia se asoma desde el cielo (Sal 85, 11-12).

¿Son Justicia y Paz dos amigas que se besan al encontrarse?, ¿es Justicia una vecina curiosa que se asoma desde una ventana celeste? Aunque sean diversos el poema moderno y el bíblico, ninguno de los dos entra en la categoría de proposiciones verdaderas o falsas. Hagamos la prueba con otras dos piezas fantásticas.

> Se detiene el Señor y tiembla la tierra,
> lanza una mirada y dispersa a las naciones.
> Se desmoronan las viejas montañas,
> se prosternan los collados primordiales,
> las órbitas primordiales, ante él...
> Desnudas y alertas tu arco,
> cargas de flechas tu aljaba,
> hiendes con torrentes el suelo...
> Pisas el mar con tus caballos
> y hierve la inmensidad de las aguas (Hab 3, 6.9.15).

> Va el pontífice hacia Oriente: ¿Va a encontrar el aúreo barco
> donde al brillo de la aurora viene en triunfo el rey Enero.
> Ya la aljaba de diciembre se fue toda por el arco del Arquero.
> A la orilla del abismo misterioso de lo eterno
> el inmenso Sagitario no se cansa de flechar;
> le sustenta el frío Polo, le corona el blanco invierno
> y le cubre los riñones el vellón azul del mar (Rubén Darío, Año Nuevo).

Cierto parentesco tienen los dos poemas, porque pertenecen al reino de la fantasía. Al del poeta nicaragüeño no le planteamos la cuestión de verdad o falsedad; el poema de Habacuc se presenta como «palabra de Dios»: ¿también él se evade de la cuestión?

6. *Verdad lógica y ontológica*[9]

Respondemos la pregunta anterior con una distinción fundamental. Aristóteles hablaba de la verdad lógica, que consiste en dividir para recomponer: divide en sujeto y predicado y los une con la cópula o en la proposición: «el papel es blanco». Hay otra verdad, anterior a la verdad lógica, fundamento imprescindible de ella, y es la verdad del ser existente que se manifiesta con su presencia y es aprehendido por la inteligencia. Podemos llamar a esta verdad ontológica (algunos prefieren una división tripartita: lógica de la proposición, óntica del ente, ontológica del ser). En un acto simple de la inteligencia —se puede llamar intuición— aprehendo mi objeto «papel-blanco»; esa intuición la desdoblo en dos piezas «papel»/«blanco», que uno después con la cópula «es». Los escolásticos dijeron profundamente: «ens est verum»; y se referían a esa condición fundamental. Ese «desvelamiento» del ente en su presencia ante la inteligencia humana es su verdad: ontológica, anterior a la lógica, fundamento de ella.

Pues bien, la verdad del relato literario y de la poesía pertenece a este segundo tipo. El escritor no afirma ni niega: pone delante del intelecto una porción del ser; el lector la aprehende directamente. El ser, un retazo de vida o experiencia humana, está presente al lector, el lector está presente al texto. Pero ¿cómo se presenta el ser en la obra literaria? Por re-presentación.

Abrahán regateando con Dios como un marchante: no vive, no está ante mí; está presente en el texto por re-presentación (Gn 18, 23-33). La hija de Jefté, recibiendo con panderos al padre victorioso, llorando su maternidad frustrada por los montes: no es paisana ni contemporánea nuestra; está presente en esa página patética de la Biblia (Jue 12, 34-39). ¿Y la mujer vestida de sol, hollando la luna, coronada de una constelación estelar? Ahí está en el texto, revelando como imagen en la pantalla celeste un misterio de dolor fecundo, de persecución y victoria (Ap 12, 1). Decía Sartre: «Al leer, como en el teatro, entramos en presencia de un mundo... Leer una novela es tomar una actitud semejante a la del espectador»[10].

Dentro de la obra como macroestructura pueden alojarse proposiciones lógicas sometidas a la cualidad de verdaderas o falsas.

9. En este tema es importante la aportación de L. Lerner, *The Truest Voetry. An V.ssay un tbe Question: Wbat is Literatura,* New York, 1964.

10. J.-P. Sartre, *L'imaginaire,* 127; 129 (citado en W. Ray, *Litcrary Meaning...,* cit., IX).

7. *Verdad de la lírica*

La verdad de la lírica no consiste en comunicar lo que el autor siente: una «historicidad» analógica como la de la autobiografía. Esa verdad del autor se llama más bien sinceridad y puede darse en un tipo de poesía como la romántica.

En la lírica bíblica de los salmos, el poeta suele interponer el yo del poema. Si llamamos salmista al autor, llamaremos orante al yo que pronuncia la plegaria. Un poeta que goza de perfecta salud escribe una súplica para un enfermo (Sal 38), para un moribundo (Sal 88), el libreto para una celebración con solista y coros (Sal 118). El libro de Job combina lírica y dramática encerrados en un marco narrativo. Algunos comentaristas hurgan el texto en busca de alguna proposición que dé una respuesta al problema; no les basta contemplar a un hombre que sufre sin razón y quiere discutir con Dios la sinrazón de su tormento y al final nos dice que ha visto a Dios: «te conocía sólo de oídas; ahora te han visto mis ojos» (Job 42, 5). De oídas había escuchado muchas proposiciones, quizá en pro y en contra; ahora asiste a una presencia satisfactoria.

También en la lírica se practica el procedimiento de generalizar: el orante se levanta de su experiencia personal a la experiencia compartida por todos o por muchos. Su caso es verdadero como individuo de una especie; en su caso se revela una experiencia común.

Hay otros muchos tipos de lírica en la Biblia[11]: sátira política, denuncia social, cantos de esperanza, debates, ayes, bienaventuranzas. Cada una tiene su verdad, no siempre en forma de proposiciones. Incluso proposiciones gramaticales no siempre son afirmaciones lógicas. El tema de la inlocución que ya hemos visto nos ayuda a completar esta sucinta exposición.

> *Resumen.* La metáfora tiene una función cognoscitiva. Ficción no es lo mismo que falsedad. La verdad del relato literario y de la poesía pertenece al ámbito de la verdad ontológica. El ser se presenta en la obra literaria por re-presentación.

8. *La tradición del texto*

a) La tradición, medio vital del texto

El texto nace en el horizonte del autor, pero ¿permanece por siempre ligado a su horizonte histórico-vital, sin romper el cordón umbilical que le diera posibilidad de existir? Si lo comparamos con una nave, ¿ha de quedar amarrada de por vida al malecón del puerto?

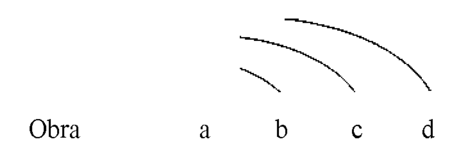
11. Cf. L. Alonso Schokel, *Antología de poesía bíblica hebrea,* Zaragoza, 1992.

El texto debe ser capaz de navegar, si no nunca será moderno. Esta capacidad de «distanciarse» que tiene el texto comporta uno de los elementos constitutivos de la obra literaria. Ese navegar del texto requiere un medio, un mar donde desarrollar su singladura. Tal medio que sustenta al texto, en el que el texto va dejando su estela, es la tradición. Éste es un dato común a cualquier texto.

En el caso de la Biblia la tradición adquiere un carácter normativo, carismático particular. Todo texto vive, es llevado por la tradición, como el agua que sustenta y que hace avanzar a la nave. Hermenéuticamente es tan capital este aspecto que se podría establecer la ecuación: texto - texto + tradición, pues un texto es siempre *textus traditus*. Si se rompe la tradición se hace dificilísima la comprensión. ¿Por qué nos es tan arduo leer hoy a los clásicos greco-latinos? Porque no constituyen ya el «humus» de la formación humanística y literaria.

b) Proceso dialéctico de reciprocidad

La tradición es el medio necesario para la inteligibilidad, para la vida del texto. En ella vive y continúa viviendo; sin ella muere. La tradición entra en un proceso dialéctico de reciprocidad con el texto de tal modo que es capaz de condicionar su inteligencia, su comprensión. No sólo lo sustenta, sino que se convierte en horizonte ineludible de comprensión del propio texto. Pero repetimos que es un proceso recíproco, dialéctico: no basta decir que es suficiente la tradición del texto en el momento en que lo tengo ante mí, porque en la tradición encontramos el texto y el movimiento que nos lo ha hecho llegar. La relación inmediata con el texto es insustituible, aunque en la lectura, en la interpretación, la tradición está presente como condición de posibilidad y configurando su inteligencia. Veámoslo en un diagrama:



Cada momento histórico (a, b, c, d...) está ligado a la tradición (línea horizontal) y al texto (arco). Esto es fundamental. Si me encuentro en «d» he de tener un contacto directo con la «Obra», pero no dejo de estar detrás de «a-b-c» en la línea de tradición que me la condiciona y al mismo tiempo posibilita.

La Biblia es factor determinante de lo que somos. Lo que soy ahora, cristiano del siglo XX, ha sido determinado también por la Biblia. La comunidad lee el Evangelio y el Evangelio configura la comunidad. De modo que yo, lector, soy ya parte de la Biblia, resultado

del texto bíblico. Y como tal lo leo. Entre ambos existe ya una familiaridad, una simpatía, una sintonía. No soy un lector neutral. Leo la Biblia no como una curiosidad arqueológica, como simple objeto de estudio. Si la leo y quiero comprenderla en profundidad he de dejarme modelar, configurar por ella. Se trata de un texto vivo, cuya comunicación de sentido ejerce un influjo en la vida. No sólo comunica saber, sino una fuerza que es viva y vitalizante. Quien lo lee se dinamiza con su fuerza, se va haciendo cristiano. Se da una implicación mutua del vivir y el comprender, en una dialéctica de reciprocidad entre el texto y la tradición del mismo.

c) Tradición viva, transmisión de vida

La transmisión del texto es un acto vital y vitalizador pues, como en la vida humana, al dar vida se comunica también la capacidad de transmitirla. En nuestro caso el sujeto transmisor es la Iglesia entera y cada uno de sus miembros. Si pensamos en el factor tiempo podemos fijarnos en que es un acto generacional: la primera comunidad recibe el Evangelio. Con ella acaba, más o menos, la redacción del Evangelio. La segunda generación recibe el Evangelio más la comprensión que de él tenía y le transmitió la primera. La tercera recibirá el texto más la comprensión recibida, más la comprensión madurada... y así sucesivamente. No se puede concebir la tradición como algo inmutable, sino como una realidad dinámica, vital. La comprensión creciente que una generación tiene del texto se convierte en horizonte comprensivo para sí misma y para las generaciones sucesivas.

d) En el misterio del Espíritu

En el texto bíblico el Espíritu Santo es factor decisivo en la tradición. Aquí nos despegamos del modo común de transmisión cultural de cualquier texto. En el acto de comunicar sentido comunica Espíritu.

Cuando yo leo y busco una comprensión del texto, el Espíritu me ayuda, me ilumina. Los santos Padres dirán que la Biblia ha de leerse con el mismo Espíritu con que fue escrita. Es decir, ha de ser leída en el horizonte del Espíritu que la inspira, para así estar en sintonía.

Espíritu que es al mismo tiempo garantía: diversidad de generaciones pero un sólo Espíritu como factor constitutivo del texto y de su tradición.

De modo que definir, aclarar una palabra, una frase, un concepto oscurecido por los siglos no implica haber llegado al sentido. La filología nos sirve, nos obliga sí, pero el sentido no lo agota la filología sino el horizonte de cada momento, que en nuestro caso lo dinamiza el Espíritu. Porque el texto, aunque cerrado en sí permanece siempre abierto a nosotros.

El autor escribe en su horizonte. Muchas cosas de su horizonte son obvias para él. Siendo obvias no se han reflejado explícitamente en el texto; pero no por ello dejan de tener su influjo en el texto resultante. Yo, lector, puedo indagar ese horizonte y tematizar, explicitar ese influjo no tan obvio para mí.

Si leo la carta a los Gálatas puedo valerme de la carta a los Romanos para encuadrar la problemática de la primera. Y el «Corpus Paulinum» me da elementos que me ayudan a comprenderla. Ahora bien, el hecho de no explicitarlo el autor con otro escrito en el ámbito de un «corpus», no quiere decir que no esté presente su influjo.

Puede suceder también que un autor tenga una intuición fulgurante (san Agustín puede ser exponente genuino de este tipo de autores) pero no la desarrolla. Tocará a los siglos venideros desentrañar lo que en potencia está ahí latente.

El lector, pues, puede ir más allá de lo que el autor formuló o incluso pretendió. La historia procura momentos, situaciones, signos... que posibilitan el despliegue de intuiciones del autor. Y a la inversa: en la historia misma, tales intuiciones (por ejemplo, el tema «libertad del esclavo» en Pablo) han podido influir como fermento desencadenante de acontecimientos que el autor ni imaginó. Acontecimientos que a la postre se convertirán en factores desveladores de sentido de tales intuiciones.

¿Por qué es posible esta dinámica? Por la fuerza expansiva del símbolo. Quien crea un símbolo puede no comprender toda su fuerza, o se le escapa de las manos una vez creado. Toca a las futuras generaciones ir descubriendo la fuerza de que está preñado.

Esta dinámica es posible también por la fuerza del Espíritu que, no lo olvidemos, dirige esa historia en la que el texto vive y crece. Toca a cada generación percibir su soplo dinamizador en el acontecer de cada día.

La Escritura se sitúa en el ámbito del misterio y por ello jamás será agotada. Así se hacen realidad las palabras de Jesús en el evangelio de Juan: «Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os irá guiando en la verdad toda, porque no hablará en su nombre, sino comunicará lo que le digan y os interpretará lo que vaya viniendo» (Jn 16, 13).

Así se entiende el interés del concilio Vaticano II por presentar la Tradición no como bloque estático que se conserva y se transmite incólume, sino como realidad dinámica y dialéctica, de transmisión de vida.

e) Los polos de la tradición

Vista la tradición como realidad viva en el sujeto transmisor, en el acto de la transmisión, en lo transmitido y en el medio de transmisión, es imposible entenderla como una fuerza puramente conservadora. La

conservación es sólo un polo de la Tradición, el otro es el progreso: la actuación conjunta de los dos polos crean el campo de fuerza unificado de la Tradición. El que aisla artificialmente uno de los polos, deforma la realidad y no es capaz de explicar ni siquiera el polo artificialmente aislado.

Si la Tradición se pone a mirar su comienzo, su actitud será de fidelidad, de continuidad: así mantiene la identidad de sí misma, entroncada con el comienzo dado o impuesto. Si se pone a mirar el final, su actitud es de tendencia y tensión: así se conserva el dinamismo, la insatisfacción de lo incompleto, y vive en esperanza.

Pero es necesario añadir una afirmación complementaria. También el comienzo es un impulso dinámico, en cuanto que el ser es dado como tarea, y la realidad dada es viva y dinámica. Paralelamente la tendencia escatológica exige conservación y fidelidad, porque sólo en ella se puede acercar y llegar a la plenitud.

La Tradición es condición de posibilidad y condicionamiento de lo transmitido, en nuestro caso del texto bíblico. Pero puede extraviarse hasta el punto de ir contra el mismo texto; es el caso de una tradición aberrante, falsificadora. También puede hacerse rígida, dogmática, cerrada, y no progresar debidamente; es el caso de una tradición congelante. Asimismo, puede suceder que dada la pluralidad de interpretaciones que admite el símbolo, la tradición se ramifique en diversas interpretaciones: todas ellas posibles, no todas ellas plausibles.

Así pues, la Tradición posibilita el texto pero también lo pone en peligro. Vistos los posibles riesgos, que la historia confirma, será más prudente admitir un cierto control, que, en primera instancia, siempre lo ejercerá el propio texto. En el caso de la tradición ambigua habrá que recurrir a la interpretación autoritativa (Magisterio).

Un dato a tener en cuenta es que nuestra memoria no llega más allá de un siglo. Y creemos que ahí comienza la tradición. Las quiebras, las rupturas, las desviaciones, las consideramos «Tradición» y ni siquiera sentimos la necesidad de recurrir a momentos anteriores, cuanto menos al texto mismo. Una mirada histórica puede descubrirnos que no son sino tradiciones quizá «aberrantes», quizá «congelantes». Hoy, por ejemplo, estamos más cerca de la genuina tradición bíblica que en el siglo pasado, pues siendo conscientes de la ruptura que sufrió en la larga controversia protestante, hemos retomado un momento más auténtico de la tradición que el que nos ofrecían las generaciones inmediatamente anteriores a las nuestras.

Resumen. La tradición es el medio necesario para la inteligibilidad del texto. La tradición entra en un proceso dialéctico de reciprocidad con el texto. En el texto bíblico el Espíritu Santo es factor decisivo en la tradición. La tradición se desarrolla entre dos polos: conservación y progreso.

9. *Crecimiento de sentido: ejemplos bíblicos*

Es frecuente, en textos importantes, que contengan una riqueza de sentido *desbordante*. Los márgenes que desborda el caudal de sentido están vinculados mutuamente; pero los distinguiremos para aclarar la exposición. Siguiendo la imagen, el sentido se puede salir del lado de los oyentes o del autor, de algún modo se sale del texto.

a) Los oyentes originarios, a quienes se dedica inmediatamente el mensaje: los desterrados y Ezequiel, los discípulos y Jesús. Aunque sea obvio e indiscutido, conviene detenerse en el hecho, considerando que los oyentes son factor integrante del acto complejo y que la pragmática procura remontarse a ese momento primigenio de comunicación.

A veces *el autor* mismo pretende desbordar la capacidad de comprensión de sus oyentes. Los motivos pueden ser diversos, el resultado es el mismo. El que habla tiene una doctrina superior que proponer: «Si no creéis cuando os hablo de lo terrestre, ¿cómo vais a creer cuando os hable de lo celeste» (Jn 3, 12, Jesús a Nicodemo); en el diálogo precedente ha mostrado Juan la incapacidad de Nicodemo para seguir el discurso de Jesús.

La dificultad puede estar en la doctrina propuesta o en la situación de los oyentes, culpable o no. «Les dirás mis palabras, te escuchen o no te escuchen» (Ez 2, 7): ese escuchar equivale a comprenderlas en su sentido auténtico, como profecía, no como recital de canciones (Ez 33, 32).

Un caso extremo son las parábolas, de las que dice Marcos: «Vosotros estáis ya en el secreto de lo que es el reinado de Dios; a ellos en cambio, a los de fuera, todo se les queda en parábolas; así, por más que miran, no ven, por más que oyen no entienden» (Me 4, 11-12). Por su mala disposición no comprenden el sentido auténtico de las parábolas.

Otro caso intencionado es *la ironía de un interlocutor.* Pronuncia palabras de doble sentido, a sabiendas de que el otro las va a entender de otro modo, por culpa o por causa de su disposición. Así la pieza magistral de ironía que es el diálogo de Judit con Holofernes: la vanidad del general invencible y la apetencia del varón lujurioso toman las palabras de Judit en un sentido que responde al texto, pero no a la intención significativa de Judit, aunque sí al intento de enredar al enemigo:

> Dios me envía para hacer contigo una hazaña que asombrará a cuantos la oigan (11, 16)
> ¡Por tu vida, alteza! No acabaré las provisiones que he traído antes de que el Señor haya realizado su plan por mi medio (12, 4)
> Será para mí un recuerdo feliz hasta el día de mi muerte... Hoy es el día más grande de toda mi vida (12, 14.18)

A veces la comunicación desborda a los oyentes *sin que el autor lo pretenda* o incluso contra su deseo. Pablo cae en la cuenta de ello y

hace un esfuerzo por acomodarse a las entendederas infantiles de sus fieles corintios; pero luego sigue suministrándoles la enseñanza difícil:

> 1 Cor 3, ' Por mi parte hermanos, no pude hablaros como a hombres de espíritu, sino como a gente débil, como a cristianos en la infancia. [2] Os alimenté con leche, no con comida, porque no estabais para más. [3] Por supuesto, ni siquiera ahora lo estáis, pues aún seguís los bajos instintos.
> [16] ¿Habéis olvidado que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?

En otras ocasiones *el mensaje desborda a los oyentes* en ese momento, pero se pronuncia para que lo comprendan más tarde, a la luz de los acontecimientos. Así en el caso de Ezequiel: «Pero cuando se cumplan, y están para cumplirse, se darán cuenta de que tenían un profeta en medio de ellos» (33, 33).

Jesús dice a Pedro: «Lo que yo estoy haciendo no lo entiendes ahora; lo entenderás más tarde» (Jn 13, 7). Al mismo género pertenecen los repetidos anuncios de la pasión. Escuchemos la versión de Lucas del segundo anuncio: «Pero ellos no entendían este lenguaje, les resultaba tan oscuro que no comprendían el sentido, pero tenían miedo de preguntarle sobre el asunto» (Le 9, 45; Me 9, 32).

b) Que el sentido de un texto desborde la capacidad del oyente o lector no plantea problemas difíciles. Más resistencia encuentra el siguiente hecho: que el sentido desborde la comprensión del autor.

Empezaremos con una analogía tomada del arte narrativo. A veces el narrador o dramaturgo hace decir a un personaje cosas que, en virtud del contexto, desbordan la comprensión del que las pronuncia, pero no la del lector/espectador. Es la ironía dramática sofoclea (por el modelo de Edipo rey).

En el libro de Tobías, se presenta el ángel Gabriel, enviado de Dios, pero ni el padre ni el hijo saben que es un ángel. Toda la situación es un equívoco feliz, en el que algunas frases de Tobit dicen más de lo que él piensa:

> ¡Bienvenido, hombre, eres de buena cepa! (5, 12)
> Que su ángel os acompañe con su protección, hijo (5, 17)
> No te atormentes ni te apures por ellos, mujer, que un ángel bueno lo acompañará, le dará un viaje feliz y lo traerá sano y salvo (5, 22)

El personaje Tobit es el autor que se comunica con su hijo, su mujer y el desconocido; los cuatro se encuentran en una situación unitaria, comparten muchas ideas religiosas. Desde fuera hay otro que lo hace hablar dando otro alcance a sus palabras. Nos interesa el esquema: situación, personajes, autor externo.

Apliquemos ahora el esquema a otros casos. En el orden puramente humano: en una situación compleja y en virtud de sus conocimientos limitados de ella, uno hace una afirmación de alcance limitado. Conocida mejor la situación compleja o pasado algún tiempo en que se desenvuelve y quizá se resuelve la situación, se aprecia que aquel hombre «dijo más de lo que supo». El sentido de su frase desborda lo que él quiso decir. O cambia o retuerce el sentido de la frase.

En el orden de la acción divina, es decir, cuando Dios (el Espíritu) ocupa el puesto del autor externo o superior. Un sumo sacerdote aconseja a los senadores la necesidad de sacrificar una persona por salvar a los demás de un peligro grave, quizá porque esa persona está agravando el peligro. Está claro lo que quiere decir y lo que pretende con su consejo; pero el sentido de sus palabras, por disposición de Dios, desborda su intención:

> Jn 11, [4'] Uno de ellos, Caifas, que era sumo sacerdote aquel año, les dijo: [50] —No tenéis idea, no calculáis que antes que perezca la nación entera conviene que uno muera por el pueblo.
> [51] Esto no se le ocurrió a él; sino que, siendo sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación; ″ y no sólo por la nación, sino para reunir a los hijos de Dios dispersos.

Manteniendo el esquema, otros factores pueden hacer que el autor diga más de lo que sabe. Un caso egregio es Ezequiel: crea un magnífico símbolo del triunfo de la vida sobre la muerte, por virtud del Espíritu, sin ser consciente de lo que ha creado; después, encerrado en su horizonte, ofrece una interpretación estrecha de su visión genial (Ez 37).

Cuando Pablo afirma que ya no hay distinción entre «judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer» (Gal 3, 28; cf. Col 3, 11), ¿era consciente del alcance de su afirmación?

Traemos aquí los casos en que el autor parece entrever algo más allá de las creencias que comparte con su pueblo. Los israelitas no creían en una vida después de la muerte; sin embargo, tres salmistas pronuncian estas palabras:

> Sal 16, [10] Porque no me entregarás a la muerte
> ni dejarás al que te es fiel conocer la fosa.
> " Me enseñarás el sendero de la vida,
> me colmarás de gozo en tu presencia,
> de alegría perpetua a tu derecha.
> Sal 49, [16] Pero a mí Dios me saca de las garras del abismo
> y me arrebata.

Sal 73, [2'] Pero yo estaré siempre contigo,
tú agarrarás mi mano derecha.
[24] Me guías según tus planes,
me llevas a un destino glorioso.

En estos ejemplos el sentido que desborda es la diferencia entre saber con certeza o con claridad y entrever o vislumbrar. El resultado es que las palabras van más allá de la conciencia lúcida de los autores.

A éstos se añaden múltiples casos en que el sentido del texto es tan amplio, que queda abierto, aunque la mente del autor le haya impuesto límites estrechos. Con ello pasamos al tercer apartado.

c) Solemos considerar el texto como un recinto o una clausura. De los muchos significados posibles de una palabra, el autor con su intención delimita uno excluyendo los demás: unívoco y no ambiguo. De los diversos valores de la frase, con su intención define que sea interrogativa o condicional o irónica: unívoca no ambigua. Así va trazando linderos, erigiendo tapias, para que el sentido de su obra sea huerto cerrado: unívoco y no ambiguo, para siempre. Pues bien, ¿qué decir de la polisemia? Que si es pretendida, entra en la intención del autor y en su sentido. ¿Y si es involuntaria o imprevista, pero provocada por relaciones internas al texto? Aunque le pongamos tapias, el texto puede quedar abierto hacia arriba y hacia abajo y por encima de la tapia. En el huerto trancado del Cantar de los Cantares (4, 12) se cuela el austro a orear las plantas y arrancarles aromas.

Cuando decimos que un poema es una entidad cerrada en sí, nos referimos a la trabazón de sus elementos en sistema orgánico. Precisamente por ello, surgen relaciones múltiples portadoras de sentido que puede superar el cálculo y la intención del autor.

No digamos cuando pasamos al terreno de los símbolos, por naturaleza polivalentes y expansivos. El autor que crea un símbolo le infunde una vida en buen grado autónoma. Y la obra entera puede convertirse en símbolo, lo pensase o no el autor.

d) Podemos terminar con un ejemplo múltiple e inagotable, que es el crecimiento de sentido del Antiguo Testamento a la luz del Nuevo; la iluminación de la vida de Jesús a la luz de la glorificación. Entramos en el terreno de la fe, de la acción del Espíritu, que, sin hacer milagros formales, puede valerse de las propiedades del lenguaje humano para sus fines.

Cuando Jesús hizo limpieza en el templo «sus discípulos se acordaron de lo que dice la Escritura: El celo por tu casa me consume» (Jn 2, 17); ciertamente no es eso lo que pensaba el autor.

En una de las controversias de Jesús, según Juan, leemos:

> 5, [3'] Estudiáis las Escrituras pensando encontrar en ellas vida eterna; son ellas las que dan testimonio en mi favor y no queréis acudir a mí para encontrar vida.
> [46] Si creyerais a Moisés me creeríais a mí, dado que de mí escribió él.

Escribir sobre una persona en concreto y dar testimonio son dos actos serios y definidos: ¿hemos de pensar que el testimonio sobre Jesús era un acto consciente y explícito de los autores del Antiguo Testamento?, ¿que era su intención en sentido riguroso?

Resumen. Hemos visto que hay textos con riqueza de sentido desbordante: porque el autor así lo pretende, por la ironía de un interlocutor dentro del relato. El sentido puede desbordar la comprensión del oyente en algunos casos y también la del autor en otros.

9
EL EXEGETA EN LA SOCIEDAD

1. *Sociología del saber en nuestra disciplina*

Hasta ahora hemos hablado de autor, texto, lector, intérprete, en singular, como si fuesen seres autónomos (si bien la pluralidad asomase de vez en cuando). Ahora queremos considerarlos como miembros de una sociedad.

El texto literario está históricamente condicionado en su producción: acontecimientos, cultura, mentalidad de escuela y de autor... Hemos visto que semejante condicionamiento justifica el método histórico crítico. Pues bien, no menos condicionado está el lector o receptor de un texto remoto.

El significado de una palabra está definido entre otras cosas por el campo en que se encuentra *(langue)*, por el contexto en que se pronuncia, frase y obra *(parole)*. También la comprensión de un texto por parte de un exégeta está definida por el contexto en que actúa.

Es decir, el receptor de ordinario no es un solitario que busca con sus medios la verdad, sino un miembro de una sociedad mayor y menor. Sociedad política y académica. En la sociedad política podemos incluir la económica; la académica puede tener radio diverso, en orden descendente: el mundo de la ciencia, investigación y enseñanza, el mundo universitario, su disciplina en el ámbito internacional, la universidad y facultad concreta en que trabaja y actúa.

Este es un hecho del cual debemos tomar conciencia, y la reflexión hermenéutica nos ayudará a cumplirlo. Sería grave no ser conscientes de los condicionamientos sociales de nuestra actividad exegética, sería irresponsable.

Condicionamiento es un concepto bivalente, positivo y negativo. Es conveniente, porque facilita o favorece las condiciones de trabajo; tiene el inconveniente de limitar nuestra autonomía. En cada caso

habrá que pensar ventajas y desventajas, pero el hecho no se debe ignorar.

Actualmente dichos condicionamientos sociales son mucho más fuertes que, por ejemplo, en el siglo XIX. Los condicionamientos sociales afectan poderosamente nuestra manera de comprender y explicar los textos literarios. Lo peligroso es que a veces los factores o entidades que condicionan se esconden, se disimulan, se escurren.

El factor *político* se hace descarado en los regímenes totalitarios. Había una ciencia biológica dictada por el estado omnipotente, con poder coercitivo. En regímenes democráticos los partidos pueden constituirse en orientadores eficaces del estudio, aunque con mucha menos fuerza por el pluralismo y el libre cambio de lealtades. A veces un partido determinado se apodera o controla una facultad, cerrando el acceso al que no pertenece o no se somete. ¿Sucede esto también en el estudio de nuestros textos literarios, incluida la Biblia? Probablemente en grado reducido.

Más poderoso y activo es en nuestras sociedades el poder *económico*[1]. Se deja sentir mucho más en las ciencias naturales que en las humanísticas o del espíritu; dentro de las ciencias naturales, en las aplicadas o con esperanza de aplicación. La financiación es costosa y necesaria, y puede ser que se acepte al precio de la libertad. El poder económico determina al menos la elección de programas y proyectos de investigación. Las ciencias del espíritu reciben atención y atenciones secundarias; lo cual es ya un condicionamiento, porque ofrecen menos puestos de trabajo y menor remuneración. En compensación favorecen la vocación pura.

En las disciplinas históricas, incluida la bíblica, debemos mencionar las tareas más costosas, como las excavaciones arqueológicas, la publicación de obras de difícil impresión y limitada difusión. Las bibliotecas dependen muchas veces de la generosidad de empresarios o ex-alumnos con éxito; siendo la biblioteca instrumento primario de trabajo en nuestra ciencia, el subsidio económico se convierte en factor mediato de la actividad exegética.

Más cercano y penetrante es el condicionamiento de la *Universidad* en sus diversas dimensiones. *Universitas* designó al principio la totalidad de disciplinas que se estudiaban en las escuelas medievales: eran *universitas studiorum:* las disciplinas estaban diferenciadas y jerárquicamente organizadas. También reinaba la jerarquía entre los profesores. Podemos reinterpretar hoy el término: la universidad actual comprende una serie de facultades (no todas), y cada profesor pertenece a una facultad (o departamento). Además, la facultad pertenece al conjunto universal de facultades paralelas. Una facultad de

1. Cf. G. MacRae (ed.), *Scbolarly Communication and Publication. Report of the Task Forcé,* Montana, 1972.

romanística o de semitística, de religiones comparadas o de la Biblia, pertenece a un cuerpo internacional de profesores y estudiantes que cultivan la misma disciplina.

Intentamos describir algunos condicionamientos concretos en sus ventajas y desventajas. Si concedemos más espacio a las segundas, no es porque pesen más, sino porque es más fácil descuidarlas. Sobre las ventajas hace menos falta llamar la atención.

2. *El profesor en la sociedad*

El profesor pertenece a su sociedad: depende de ella, está a su servicio. ¿Cómo le sirve? ¿Manteniendo el *status quo*? ¿como instancia crítica? Crítica de soluciones y también de planteamientos; que es más radical. Resolver simplemente y reaccionar son dos maneras de responder al influjo que ejerce la sociedad.

En el caso nuestro, de textos literarios, profanos o religiosos, también pertenecemos a una sociedad organizada, de la que dependemos, a la que servimos. Desde arriba y desde abajo, por la autoridad a quien obedecemos y por la comunidad a quien servimos, en planteamientos y respuestas, está condicionada nuestra actividad de intérpretes. No todo es investigación neutral de la verdad; nuestra actividad queda condicionada por nuestra convicción ética o nuestra confesión religiosa, probablemente para bien.

Una sociedad particular está formada por el conjunto o cuerpo de los exégetas o intérpretes al cual de hecho pertenecemos. Lo cual nos ha aportado un cúmulo inestimable de ventajas. Otros autores, anteriores y actuales, nos han preparado los instrumentos de trabajo. Sin darme cuenta, o con conciencia de ello, mi exégesis depende del diccionario griego o hebreo que yo utilice. La pluralidad de instrumentos reduce la fuerza de cada uno, no anula la del conjunto. Dependo de tantos instrumentos de trabajo: de la gramática en que aprendí la lengua, de la enciclopedia que consulto, de mis comentarios usuales o preferidos. Mi trabajo y mi posible contribución están de antemano enmarcados.

La misma sociedad me enseña los métodos usuales de trabajo. Algunos opcionales, otros obligatorios. Análisis de formas y géneros literarios, de tradición y redacción. ¿Por qué unos sí y otros no? ¿Por qué la reconstrucción genética o la búsqueda de fuentes e influjos es obligatoria y el análisis estilístico y poético son innecesarios? ¿Por que de repente empieza a ser importante el análisis de la narración? ¿Por qué el estudio sincrónico se vuelve más importante que el diacrónico y viceversa?

El entrecruzarse de métodos forma una red que nos aprisiona a la vez que nos sostiene. Nos movemos con libertad en las soluciones, pero estamos atrapados por la exigencia de los métodos. Ay de noso-

tros si no seguimos los que hoy imperan en nuestra disciplina. Entre tanto otros métodos se declaran anticuados, irrecuperables. ¿Es puro progreso el entero proceso de los métodos?

También los métodos que aplicamos tienen su curva vital. Surgen o cristalizan cuando un autor logra darles forma y convencer a otros de su aptitud. Gunkel luchó, venció y nos legó el método de géneros literarios (que no inventó de sana planta). Un método se afirma por sus resultados, va ampliando su campo de aplicación, se va refinando en manos de una escuela. Llega un momento en que se agota porque ha dado lo que podía dar; o porque se pasa de rosca y no sabe guardar la medida; o porque se acumulan abusos que lo vuelven estéril o nefasto. ¿Quién se dedica a encontrar nuevos géneros literarios en los salmos? Otras veces el método es sometido a revisión y produce una variante o algo nuevo.

Repasemos algunos hechos. La investigación de los textos acádicos, asirios y babilonios y sumerios, conducida con gran fervor y competencia, invadió con prepotencia el territorio de la exégesis bíblica aportando torrentes de luz. Derivó después hacia el panbabilonismo, que desacreditó en parte la tarea. Mucho queda de sus aportaciones y se mantiene la validez del estudio comparativo. Pero ha amainado notablemente este interés. Por un tiempo se desplazó a Mari, a Nuzu, finalmente a Ugarit. También se obtuvieron resultados importantes, hubo exageraciones, no se escuchan nuevas aportaciones sustanciales. ¿Qué será de los estudios eblaitas, último descubrimiento del oriente antiguo? Esperemos que aporte nueva luz.

El estudio de las fuentes avanzó lentamente durante el siglo pasado, hasta que la mente y la mano poderosas de Wellhausen implantaron su estudio en el Pentateuco. De allí pasó a otros cuerpos bíblicos, incluso a los sapienciales. De la división nació la subdivisión: se descubrían nuevas fuentes (la N-omádica de Eissfeldt, la L-aica de Fohrer); J y P se escindían en varias acequias. El método vivía amenazado desde dentro y técnicas nuevas esperaban al acecho. Bastante queda de sus aportaciones; aunque no faltan los que niegan la existencia de un Yavista sistemático, o restringen su actividad a una fracción del Pentateuco. El estudio de las fuentes no domina hoy nuestro terreno.

Se presentó Gunkel, el cual, sin rechazar de plano el estudio de fuentes, propugnó el estudio de formas típicas que llamó géneros literarios; a cada uno le asignaba su tema, su patrón de desarrollo, algunos motivos exclusivos o compartidos, una situación social típica en que surgían o se ejecutaban: recitadores (rapsodas) de sagas, el culto para los salmos. Grande y permanente ha sido la aportación de Gunkel y escuela; pero hoy el método parece haber agotado su capacidad de descubrir. El mapa universal de los géneros bíblicos está trazado, y no quedan ni continentes ni islas por descubrir. También de este método se abusó: practicando un reduccionismo que apisonaba lo indi-

vidual; postulando una evolución lineal y rígida de cada género. El estudio de los géneros no es hoy posición de vanguardia, no cuenta con un equipo de exploradores y descubridores.

Algo después advino el estudio de las tradiciones (Alt, Noth, von Rad), tres grandes de la ciencia bíblica, a cual más influyente. Después vino el análisis de la llamada (infelizmente) «redacción»: estudio de la génesis de los textos actuales por un proceso de sedimentación sucesiva. Parece que es hoy lo dominante, aunque se advierten síntomas de cansancio, de desconfianza. En el campo de la narrativa bíblica ya se ha instalado un frente opuesto que avanza y conquista espacio: es el estudio de los relatos con las técnicas de la «narratología». Mientras que la explotación de la poética para estudiar la riquísima poesía bíblica no acaba de imponerse; ni siquiera tiene una cabeza de puente firme.

No pretendemos en estas líneas trazar una historia sintética de la investigación en los últimos cien años. Nuestro tema es ahora la sociología, y nuestra rápida panorámica pretende mostrar que el exégeta vive y actúa en una franja de esa historia. Una historia rica de aportaciones individuales y colectivas, con sus inevitables puntos flacos y momentos de cansancio. Se deja llevar o arrollar, resiste y busca algo nuevo y más eficaz, pero está sometido a su condicionamiento.

Los temas de tesis doctorales los señalan de ordinario los profesores, los cuales tienden a consolidar y prolongar lo que ellos practican. Aunque la tesis doctoral como aportación es muchas veces modesta, es frecuente que marque al joven doctorando, que oriente su futuro trabajo. Aunque más tarde revise y cambie sus opiniones, es fácil que no cambie sus planteamientos ni sus métodos.

El cuerpo profesoral no sólo asigna temas de tesis, sino que las dirige y evalúa. Además escribe recensiones. La actividad de evaluar del cuerpo profesoral es un modo aceptado, bivalente, de condicionar la investigación bíblica. Bivalente por la tensión de fuerzas que operan en un momento dado, y que procuraremos esbozar. Tensión es fuenre de dinamismo, evita la entropía.

Si los profesores tienden a consolidar un tipo de estudio, ¿cómo se explican los cambios antes perfilados? Porque en la república académica actúan dos fuerzas opuestas; una conservadora, otra innovadora.

Cierta intolerancia de planteamientos y métodos diversos se opone al cambio. Quien no se someta, no avanzará, no será aceptado. Casligo gravísimo en nuestra profesión. Especie de ostracismo intelectual y espiritual. Pero viene la corriente opuesta, que es la curiosidad por saber, por explorar nuevos campos. Minúscula levadura que se alberga y esconde en la mente de un solitario y lo hace fermentar; y una vez transformado lo introduce como nueva levadura para que fermente tina masa mayor. A veces el grano de levadura mucre ahogado por la masa ingente del cuerpo dominante. Otras veces el puñado de eviulura puede más que la masa.

Fuerza conservadora es la comodidad intelectual. Uno trabaja a gusto y con menos esfuerzo empleando los instrumentos familiares. Los métodos son instrumentos. Una vez que el profesor se ha instalado firmemente en su cátedra, puede apoltronarse. Lo sabido y consabido se convierte en el hogar confortable de su vida académica. En contra actúa la fuerza renovadora del cansancio. Nos referimos al cansancio de lo ya visto y oído. Cansancio hasta la hartura. Si la comodidad desea prolongar y perpetuar, el cansancio impulsa a cambiar, a buscar lo nuevo.

Con otro nombre llamaremos a la comodidad conformismo: una fuerza conservadora potentísima. En gran parte creemos que es cuestión de temperamento; o bien se reparte por zonas: uno es conformista en un campo, anticonformista en otros. La fuerza verdaderamente opuesta es el anticonformismo creativo. Queremos decir que no basta con estar disconforme; no basta con socavar para echar abajo lo establecido. Lo importante es sustituirlo con algo positivo. De lo contrario, el conformismo mantendrá sus posiciones, se reirá de la impotencia del descontento. Hay profesores, no sólo jóvenes, que sienten la urgencia de la novedad: trabajar en un terreno virgen, experimentar un método nuevo, lanzarse preguntas, replantearse cuestiones. Ésta es la fuerza propulsora que alienta en el campus universitario, y que, al ser compartida, multiplica su poder creador.

El estudiante en busca de un diploma, el laureando en busca de un título, el laureado en busca de un puesto, por táctica tienen que conformarse. La palabra significa según su etimología aceptar la forma de otro o de otros. Pero ya en la etapa de los estudios sienten algunos la insatisfacción y el deseo de renovar.

¿Nos hemos alejado del tema? Creemos que no, porque esas fuerzas latentes y patentes condicionan nuestra comprensión y nuestra explicación de textos literarios. Y son fuerzas de dimensión social. La Academia ejerce su influjo: inmediatamente desde la cátedra, sobre grupos anualmente escalonados de estudiantes; mediatamente, a través de publicaciones, sobre un cuerpo profesoral más amplio.

> *Resumen.* Los condicionamientos sociales afectan poderosamente nuestra manera de comprender y explicar la Biblia. Condicionamientos políticos, económicos, la Universidad. El exégeta vive y actúa en una franja de esa historia. Se deja llevar o arrollar, resiste y busca algo nuevo y más eficaz, pero está sometido a su condicionamiento.

3. *Escribir, publicar, leer*

a) ¿Por qué, para qué se escribe?

Para capacitarse: o sea, breves ejercicios de método, en ocasiones con alguna aportación. Para colocarse: una tesis doctoral; porque la

universidad exige el título de doctor. Para algunos la tesis es la última obra que escriben y publican en su vida profesoral (lo cual en el campo bíblico tiene sus ventajas, ya que limita la proliferación demográfica). Para ascender, algún artículo o libro. Ascender es subir de adjunto a encargado de curso y a catedrático, o para conseguir una cátedra en otra universidad más prestigiosa. Para darse a conocer: más artículos y libros, reiterando el tema para que el nombre quede asociado a un campo particular y llegue a considerarse como necesario, indispensable.

En la franja más valiosa de una disciplina se escribe para aportar algo, para promover la ciencia, para comunicar el propio saber, para confrontarlo con otros en un esfuerzo conjunto y fecundo.

> Hay sabios que son sabios para otros
> y para sí mismos inútiles;
> hay sabios odiosos ai hablar,
> y se privan de banquetes exquisitos.
> Hay sabios que lo son para sí,
> y cargan con el fruto de su saber;
> hay sabios que lo son para su pueblo,
> y los frutos de su saber son duraderos.
> El que es sabio para sí goza de placeres,
> los que lo ven lo felicitan;
> el sabio para su pueblo hereda gloria,
> y su fama vive para siempre (Eclo 37, 19-26).

Éste debería se el motivo principal, ya que no puede ser exclusivo. Este motivo, aun aceptando algún condicionamiento, se sobrepone, por amor a la verdad.

También se escribe para satisfacer a editores de libros y revistas. Los editores de libros imponen muchas veces el tema general, según las previsiones del mercado; con lo cual ya tenemos al profesor pendiente del consumo actual; pero también esto tiene ventajas, porque el editor puede dirigir la atención del investigador hacia problemas de actualidad a la vez que le ofrece una plataforma o tribuna pública. En cuanto a las revistas, mientras algunas sufren escasez crónica de artículos originales, otras hacen esperar dos años para la publicación de un original. Un límite razonable de! poder de los editores es que muchas veces se dejan aconsejar por especialistas del ramo. Tal es el caso de enciclopedias y de obras compuestas de colaboraciones plurales, las cuales muestran la vertiente ventajosa del condicionamiento.

b) ¿Qué se escribe?

Voy a ofrecer aquí una especie de *excursus* sobre la disciplina que me ha tocado practicar. Probablemente el caso no ilumine la investigación

de otros grandes cuerpos, como la literatura española, inglesa, italiana; quizá tenga analogías con la investigación de áreas limitadas, Cervantes, Shakespeare, Dante. Nuestra disciplina bíblica tiene un estatuto especial, privilegiado y fatídico. Privilegiado porque ha cundido en el mundo cristiano el interés por el tema bíblico, hasta derramarse un poco al mundo no cristiano. Fatídico, porque la Biblia es limitada y no crece.

La literatura española sigue creciendo: narrativa, poesía, teatro, ensayo. Podemos estudiar ya a Blas de Otero sin plantarnos en Antonio Machado; una generación de nuevos narradores espera a sus estudiosos, más allá de Cela, Delibes, Torrente Ballester. En cambio la Biblia... Está definitivamente clausurada y no es muy extensa, mientras que sus estudiosos aumentan y se renuevan. ¿Qué hacer?

> Si alguien añade algo, Dios le mandará las plagas profcticas escritas en este libro. Y si alguno suprime algo de las palabras proféticas escritas en este libro, Dios lo privará de su parte en el árbol de la vida y en la ciudad santa descritos en este libro (Ap 22, 19).

Así termina la última página del último libro de la Biblia. ¿Cómo puede tocarles a miles de exégetas una porción en el árbol de la Biblia? ¿Se agotaron sus frutos?

Pues bien, la primera impresión es reconfortante: no se ha agotado la Biblia como área de investigación. El *Elenchus Biblicus* (catálogo bibliográfico internacional, compilado por el profesor R. North) da testimonio de la abundancia de publicaciones, variedad de temas, atención a detalles. Si uno consulta un artículo, de ordinario comprueba por las notas el afán de colaborar, confrontándose con otros, afinando y refinando. Se van resolviendo problemas pendientes, se aportan nuevos conocimientos, se ensanchan los puntos de vista. La ciencia bíblica progresa a ritmo sostenido.

Como el hecho nos parece indiscutible, vamos a permitirnos señalar algunas aponías de nuestra actividad. Probablemente estoy condicionado por la edad y la carrera profesional clausurada.

Sucede, por ejemplo, que faltan temas para tesis, que sobre el mismo argumento se multiplican tesis y artículos, en la lucha por quién llega antes; que cada tesis tiene que dedicar una primera parte a una especie de «cadena» de predecesores, cadena que ha costado al doctorando un año o dos de su trabajo, y que la aportación de la nueva tesis sea minúscula respecto a su mole[2].

Entonces, ¿qué se hace?, ¿por qué tantas tesis o artículos sobre el mismo tema, dándole vueltas como una noria? Sucede con cierta frecuencia que se discuten preguntas sin respuesta: sobre el autor, sobre

2. Recientemente denunciaba Laín Entralgo el mismo problema, cf. ABC 21-1-93.

la época, sobre la asignación de un verso, sobre la gramática o léxico de un texto incomprensible, sobre un salmo de género ambiguo. Con los datos a nuestra disposición, la pregunta no tiene respuesta probable. Por eso mismo deja espacio a múltiples respuestas conjeturables o especulativas. Se aplica así la ley que dice: «El número de hipótesis posibles sobre un problema es inversamente proporcional al número de datos ciertos que tenemos acerca de él». Las preguntas sin respuesta permiten la discusión indefinida; y, al multiplicarse los escritos sobre la cuestión, le dan una apariencia de seriedad e importancia. Bastaría un dato más, para pasar de 99 a 100, y la solución sería sencilla. Y la discusión se acabaría. Y con ella un tema para unas cuantas tesis. Y la tesis es importante en nuestra vida académica actual. Recordemos la ley complementaria que dice: «El valor/probabilidad de una hipótesis es inversamente proporcional al número de hipótesis enunciadas».

Algunos objetan: hay que seguir estudiando y el problema encontrará solución. Eso es un espejismo. Para que la solución sea posible, los datos conocidos tienen que superar un umbral. Entonces podrá el investigador adentrarse en el enigma.

Otra cosa es familiarizarse con muchos problemas y cuestiones y seguir adelante en el propio trabajo. Puede suceder, sucede, que un día tropecemos sin esperarlo con el dato que permite responder a la cuestión debatida. Y ésta es una respuesta a la aporía descrita.

¿Realmente faltan temas para la investigación bíblica? ¿Está todo dicho o todo analizado? De ninguna manera: sobran temas; lo que pasa es que no son populares. Así se cumple la ley que dice: «Las áreas pobladas atraen población, las despobladas la repelen». Son unos cuantos los que discuten el tema, se pone de moda, acuden muchos, todos quieren participar en la discusión de actualidad. Consúltese un *Elenchus Biblicus* de hace 25 años en la sección referida a Bultmann y sus teorías: se diría que toda la ciencia bíblica girase en torno a sus posiciones hermenéuticas.

Sobran temas por estudiar; pero, como el tema T lo estudia un solo profesor, se deduce que no interesa al mundo académico y que no merece ser estudiado. Que, si lo estudio, quedaré marginado. Y yo necesito un puesto, un ascenso, una fama.

¿Cuántos han estudiado el mundo de los sentimientos en los salmos o en los relatos o en los profetas? Se estudian las ideas, las concepciones; una cosa tan importante y difícil como los sentimientos se descuida, se desdeña[3]. De hecho las razones sociales pesan más que el amor a la verdad. Es más importante ser conocido que conocer. Ahí

3. Cuando Bruna Costacurta abordó su tesis {*La vita minacciata. II tema delh paura nella Bibbia Ebraica,* Analecta Bíblica 119, Roma, 1988) sobre el miedo en el Antiguo Testamento fel miedo, no el temor de Dios, ampliamente estudiado), se encontró sin bibliografía bíblica y hubo de acudir a estudios de antropología. Se ahorró muchísimas lecturas, hizo un trabajo original. Pero no popular.

tenemos un tremendo condicionamiento de nuestra tarea de comprender y explicar la Biblia. Reconocer no es negar la ancha vertiente positiva de nuestra ciencia.

c) ¿Qué se publica?

De los numerosos miembros de nuestra corporación de intérpretes un alto porcentaje no escribe ni publica, sino que depende de lo que otros publican. ¿Qué se publica? Vivimos en una época de tolerancia ejemplar, de calidad menos ejemplar. Aunque existen filtros en la redacción de nuestras revistas, en los centros editoriales, el filtro tiene orificios muy anchos. Muchas veces sucede que un artículo rechazado por dos revistas halla acogida en otra: porque el censor es benévolo, por compromisos con el autor, porque está ausente el censor competente. Para la pedantería y la especulación hay una tolerancia generosa. Vivimos en un dichoso reino de gentilhombres. Respetar, no ofender, acoger es la cara noble de la medalla; permisivismo, mediocridad es el reverso. Alguno añadirá: la tolerancia generosa permite que no quede sepultado ese atisbo original, que un día será reconocido y aun aclamado.

Se publican cosas muy buenas y aun excelentes. Pero en conjunto la cantidad ha vencido a la calidad. Los editores tienen que lanzar un número mínimo de obras al año. Si el editor vecino ha acertado con un tema, yo busco un autor que me escriba sobre el mismo tema. El comercio del libro quiere títulos nuevos y que se hagan obsoletos los de hace cinco o diez años. Las máquinas no pueden estar inactivas, so pena de no amortizar los costos. Los ordenadores facilitan y aceleran la composición. Pero esto probablemente vale más para la alta y media divulgación que para la investigación, por la cual no luchan los editores.

¿Cuántos comentarios completos a los Salmos se publican al año? Diez o doce. ¿Cuántos artículos sobre Salmos? Más de un centenar. ¿Cuánto de nuevo, no dicho, de realmente valioso hay en la larga lista? Como nos olvidamos del decenio precedente, nos puede sonar a nuevo el último trabajo. Ya lo dijo el Eclesiastés, extremando según costumbre el veredicto:

> Nada hay nuevo bajo el sol. Si de algo se dice: «Mira, esto es nuevo», ya sucedió en otros tiempos mucho antes de nosotros. Nadie se acuerda de los antiguos y lo mismo pasará con los que vengan: no se acordarán de ellos sus sucesores (Ec1l, 10-11).

Hay que sepultar a los padres para hacer sitio a los hijos[4]. Si un comentarista ofrece puesto preferente a los muertos ilustres, los cole-

4. En los trabajos sobre Job y sobre los Salmos, cuántas veces José Luis Sicre y Cecilia Carniti encontraban en autores de hace un par de siglos soluciones propuestas hoy como nuevas en buena fe (Schultens, Döderlein, Quimchi, Rosenmülier, Ewald, etc.).

gas vivos se molestan porque no se ven citados y seguidos. Es más importante ser conocido que conocer.

d) ¿Qué se lee?

Pues bien, la masa de lo que se escribe y publica condiciona de modo decisivo lo que se lee. De nuevo tengo que apelar a mi experiencia personal, de intérprete del Antiguo Testamento. Probablemente sea aplicable sólo analógicamente a otros campos de la interpretación.

Nuestra situación se ha vuelto muy difícil, casi desesperada. La resumimos en unas cuantas sentencias:

— no hay tiempo para leer cuanto se escribe sobre un sector amplio;
— no hay tiempo para leer la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, cuerpos diversos;
— no hay tiempo para leer despacio, contemplativamente;
— se leen primero listas, luego sumarios, para seleccionar.

Es tanto lo que se escribe, digamos, sobre Isaías, que debo renunciar a Jeremías y otros profetas. Especialista es hoy el que conoce al ejército entero de especialistas en un tema necesariamente restringido. Así surge lo que llamamos analógicamente «el especialista en el segundo acto de Hamlet». No se conoce la Biblia como contexto cultural ancho y unitario. Obsérvese, por ejemplo, la escandalosa ausencia de los autores sapienciales en estudios de otros cuerpos; siendo así que los Proverbios nos suministran un fondo cultural duradero de primera mano.

También la ciencia bíblica vive fuertemente condicionada por un régimen de producción y consumo y sufre de ello. En un estudio de hace dos decenios proponían que la asociación nacional o internacional examinase el estado de la disciplina y proyectara en líneas generales su futuro próximo[5]. Por las mismas fechas la Asociación Bíblica Española planeó algo parecido y en veinte años ha conseguido algunos resultados palpables.

4. *Exégesis bíblica y sociedad*

Este es el punto más importante, que vamos a tratar brevemente. Hasta ahora hemos procurado mostrar cómo la sociedad académica condiciona al exégeta, favoreciendo y limitando. Ahora nos asomamos a mirar la otra sociedad: los hombres de nuestro tiempo con sus problemas y aspiraciones. Frente a ella ¿qué debe hacer el intérprete de textos literarios? Quizá lo primero sea distinguir tipos de texto. La cuestión ética no parece inmediatamente relevante al interpretar el Polifemo de Góngora: dejemos a la poesía un ancho espacio de gratui-

5. *Cí.* (i. MncRac (ed.), *Scholarly Communication and Publication...*, cit.

dad. Otra cosa serían Quevedo y Gracián; a este grupo pertenece indudablemente la Biblia. Consideremos dos actitudes.

Encerrarse en su despacho y en su cátedra para perseguir la discusión de problemas que interesan exclusivamente al manípulo selecto de sus colegas. Colegas en el oficio y en el campo estrecho de su investigación. Prescinde totalmente de los problemas de su tiempo o supone que su investigación personal dará frutos mediatos para resolverlos.

Abrirse de par en par, más aún, zambullirse en las aguas agitadas para volverse a su disciplina cubierto de sales marinas y lleno del rumor del oleaje. Ciertamente, viniendo de la pobreza, la opresión, la lucha, leerá con otros ojos sus textos, la Biblia en concreto, la comprenderá de otra manera, la explicará en otra clave.

Algunos piensan que el tipo primero es neutral y no está condicionado, y que el segundo lo está peligrosamente. Semejante juicio está delatando un presupuesto nefasto: o que muchos textos literarios no se enfrentan con los grandes problemas del hombre o que la ceguera y sordera son las condiciones ideales de la objetividad científica.

En los trabajos exegéticos brota la maravilla más de una vez ante la ceguera de algunos comentaristas para ver lo que está en el texto: la paradoja del amor de Dios y la justicia humana en Is 5, 1-7, la exigencia de los desheredados en el salmo 37, el clamor por la igualdad y fraternidad en Neh 5. Algo falla en esa supuesta o proclamada objetividad y neutralidad. Por el contrario, uno que venía física o mentalmente del mundo de los oprimidos, escuchaba el clamor de los profetas o de los orantes de los salmos. A los «neutrales» les faltaba la sintonía con las grandes preguntas.

Lo que no se puede es traer a la Biblia nuestras respuestas ya formuladas para encontrar confirmación en la Biblia. Eso sería una nueva versión del «argumento de Escritura». Traer a textos literarios preguntas en busca de respuesta o de orientación o de inspiración, condiciona su inteligencia, pero no la fuerza ni la falsea. No menos la condiciona ignorar las grandes preguntas o esquivarlas, para discutir indefinidamente cuestiones sin respuesta.

Dicho lo anterior, se impone una salvedad. Como hemos afirmado al principio de este capítulo, el exégeta no trabaja aislado, sino en equipo. Es posible que a un individuo le toque un trabajo al parecer neutro, el cual permite a los compañeros de equipo abordar las grandes cuestiones. Su colaboración es así mediata, pero no menos eficaz. Está suministrando infraestructuras indispensables. Quien compone un diccionario griego español o latino español, aunque no se ocupe directamente de los grandes problemas de nuestro tiempo, hace un servicio inmediato al cuerpo de sus colegas y mediato a la sociedad.

Aquí se insertaría un capítulo sobre «exégesis liberacionista» en su versión discutible y en la legítima. Como principio simplificado, valga la distinción de traer ya a la Biblia las respuestas o las solas preguntas.

10
INTERPRETACIÓN NORMATIVA

Hemos expuesto ya la correlación entre texto y sociedad, texto y tradición. Sin una sociedad portante, lectores e intérpretes, el texto está muerto o dormido. Un texto despierto actúa a su vez sobre la sociedad. La segunda correlación se da entre el texto y la tradición. Ahora bien, una sociedad no es una masa amorfa, sino un cuerpo organizado y jerárquico. Dentro del cual ocupan un puesto particular y desempeñan una función específica los intérpretes. Aquí entra la que Betti llama interpretación normativa.

1. *Distinciones*

Para conducir la exposición con más claridad, adelantaremos varias distinciones: por el fundamento, competencia y autoridad jurídica; por el origen y el uso, libro inspirado revelado y canónico; por el contenido, creencia y conducta; por la forma, interpretación positiva y negativa.

a) *Primera distinción.* Se puede tomar el adjetivo «normativa» en sentido amplio. Un grupo de intérpretes o un nombre señero establecen normas para sus contemporáneos o para los futuros, gracias a su autoridad reconocida, basada en la competencia. Pienso en Covarrubias, en el Diccionario de autoridades. Recientemente y en el campo de las religiones comparadas Mircea Eliade era la autoridad indiscusa. Con todo, la autoridad, la norma de dichos intérpretes no vincula en conciencia; a lo más vincula en prudencia, en modestia. En la era de la especialización, la competencia ha adquirido una función dominante. Aunque un especialista no tenga autoridad jurídica para imponer en conciencia un tratamiento, una operación quirúrgica, la prudencia aconseja aceptar su decisión.

Betti toma el adjetivo «normativa» en sentido estricto de norma vinculante, y presenta como ejemplos el orden jurídico y el religioso. La Corte Constitucional, la Corte Suprema pueden dictar sentencias jurídicamente vinculantes, mientras que los expertos en derecho exponen o aportan su saber. Una institución religiosa, puede dictar interpretaciones vinculantes de sus textos sacros: p. e. el cuerpo de los legisperitos en el Islam, los doctores o rabinos en el judaismo, el Magisterio en la Iglesia católica.

b) *Segunda distinción.* Referido a textos sagrados, el adjetivo «revelado» significa que lo ha comunicado directamente Dios a un hombre o grupo escogido; inspirado significa que ha sido compuesto por hombres movidos de alguna manera por Dios, por su Espíritu (inspirados). Canónico significa que forma parte del cuerpo o colección oficial de libros sagrados reconocidos por la correspondiente comunidad. Semejante al último, sólo que en el orden profano, es el concepto de «clásico»: se aplica a textos que pertenecen a una «clase» excelente, ejemplar, y como tales son reconocidos y usados. Inspirado y canónico no se excluyen, antes de ordinario se sobreponen en un mismo texto.

c) *Tercera distinción.* La interpretación de los textos canónicos puede versar sobre creencias o sobre normas de conducta. Lógicamente, las normas generales o particulares de conducta suelen presuponer creencias en realidades o valores que las justifican.

d) *Cuarta distinción.* La interpretación negativa es categórica y simple: p. e. la Corte Constitucional de un Estado declara que tal acción es contraria a la constitución, por tanto ilegal e inválida. La interpretación positiva excluye la opinión contradictoria o contraria; no excluye otras interpretaciones posibles.

2. *En el judaismo*

Hay que partir del proceso lento y el acto final que determinan el «canon» de los libros sagrados: los que conocemos hoy como la Biblia hebrea, dividida en los tres cuerpos de Tora o Ley, Profetas (anteriores y posteriores) y Escritos. El judaismo no reconoce algunos escritos en griego, admitidos por la Iglesia católica. Dentro de la serie asignan valor preponderante a la Ley, que consideran comunicada por Dios a Moisés y fijada por escrito en el Pentateuco. Uno de los últimos actos en la fijación del canon es el sínodo de Yabne y Yamnia (en los años 80), que sigue un curso medio entre la tendencia restrictiva de samaritanos y saduceos y la ampliadora de escritos apocalípticos o arcanos. (Puede verse la exposición detallada de Julio Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana.)*

Entre esos textos unos se refieren a las creencias, otros a la conducta. Los primeros (hagádicos) admiten y provocan interpretaciones múltiples, por la supuesta riqueza de su contenido. Los segundos exigen interpretaciones diferenciadas para acomodarse a las situaciones y casos concretos que van surgiendo. ¿A quién toca proponer esas interpretaciones con autoridad?

Después del año 70, con la destrucción del templo y del Estado judío, desaparece el sacerdocio y sobrevive como única instancia rectora el cuerpo de los doctores o rabinos, procedentes en su mayoría de la línea farisaica. Durante algo más de un siglo esos doctores se dedicaron a exponer y discutir y trasmitir sus interpretaciones de la ley (halaká) para regular con precisión la conducta de los judíos. A finales del siglo II sus decisiones fueron codificadas por escrito en la Misna, con autoridad vinculante. ¿De dónde procedía tal autoridad? ¿Sólo de una tradición humana secular?, ¿o de Dios mismo?

Los doctores apelaban a una «Ley oral» revelada a Moisés y trasmitida por una cadena ininterrumpida: Moisés - Josué - Ancianos - Profetas - la Gran Asamblea. Esta pretensión asigna valor decisivo a la tradición y se presenta en dos versiones. La más rígida y más difícil de conciliar con el contenido de la Misna supone que Moisés recibió íntegra la Ley oral. La otra versión, más razonable, supone que a Moisés se le revelaron los principios, y la tradición los trasmite como clave válida de interpretación. Los doctores poseen esas claves y las aplican con su inteligencia, sin apelar a inspiraciones personales de lo alto. En la cadena de trasmisión los profetas funcionan como simples doctores, no como legisladores. De suerte que vale el principio: un doctor *(hakam)* es más que un profeta *(nabi');* y en forma extrema: profetas y escritos pasarán, la Tora no pasará.

El contenido de la Misna atestigua la diversidad de opiniones y la discusión dialogada de los doctores en muchas cuestiones prácticas. A la solución definitiva se llegaba por consenso o por mayoría de votos.

Una vez fijada por escrito la Misna con algunas adiciones (Tosepta), sucedió una etapa de nuevas interpretaciones por los doctores de Babilonia (amoraitas). Sus decisiones quedaron fijadas por escrito en el Talmud (durante el siglo Vi), que se convirtió en norma autoritativa del derecho judío.

A partir de entonces intervienen interpretaciones de doctores individuales o de rabinados locales o regionales; pero su autoridad es de simple competencia. Ni siquiera Maimónides, con su autoridad indiscutida y permanente, propone interpretaciones normativas.

A manera de complemento se pueden observar algunos hechos dentro de la Biblia. Examinando los códigos y leyes incorporados en el Pentateuco, se puede apreciar un proceso de adaptación de las leyes; atribuir todo el material a Moisés es una ficción literaria.

En el orden de las creencias el libro de Job atestigua la discusión entre una terna de doctores tradicionales y un doctor anticonformista, por el cual parece tomar partido el autor. Un profeta anónimo (Isaías 56) anuncia una incorporación de paganos que equivale a abolir leyes tradicionales.

De dos libros que no entran en la Biblia de los judíos entresacamos dos testimonios interesantes. Según Jdt 14, 10, Aquior, el amonita se circuncida y entra a formar parte de la comunidad judía, contra la ley de Dt 23, 4. Según 1 Mac 4, 46 y 14, 41, dos asuntos tan graves como las piedras del altar y el mando supremo quedan pendientes de solución definitiva «hasta que venga un profeta fidedigno».

3. *En el Islam*

En el Islam la situación no es del todo clara ni unitaria. Ante todo hay que observar que las decisiones se limitan prácticamente al campo jurídico, pues lo doctrinal se considera explícito y unívoco en los textos canónicos. De los 6.200 (aproximadamente) versos del Corán unos 500 tratan temas jurídicos.

Todas las tendencias musulmanas reconocen como fuentes canónicas vinculantes el Corán y el Hadith, que conserva y trasmite en tradición (isnad) seguida y controlada la sunna (sunnat an-nabij), o sea hechos y dichos del Profeta Mahoma y de sus compañeros. El crecimiento del imperio por la expansión y conquistas militares y los cambios subsiguientes, exigían continua interpretación de las fuentes para deducir de ellas aplicaciones válidas para los nuevos casos que se iban presentando. La legislación del Islam es la exégesis de sus textos canónicos.

Comencemos proponiendo algunos conceptos. ¿Quién o quiénes proponen la interpretación autoritaria? ¿Con qué criterios interpretan? Como personas singulares podemos mencionar: el Califa o sucesor legítimo del Profeta, el sultán local por delegación, el mufti como doctor personal, que resuelve con autoridad casos concretos, el Imam, que guía al pueblo en la oración y en la vida según el Islam. Esos títulos cambian de contenido y se asignan a personajes diversos según épocas y regiones. Al principio regía un solo califa que era el único Imam. Como cuerpo, actúa la Ulema o grupo de doctores de la ley reconocidos como autoridad vinculante.

En este punto se dividen las dos grandes ramas del Islam: la minoría siita y la mayoría sunita. Los siitas poseen una especie de clero y jerarquía con autoridad para decidir; a la cabeza está la autoridad suprema (ayatolá). Según una teoría bastante extendida entre los siitas, a Mahoma fueron sucediendo doce personajes en el cargo de Imam. El último fue arrebatado al cielo (siglo x) y volverá como juez y a regir el universo (al-Mahdi). En su ausencia ejercen el poder los doctores de la

ley (mugtahidun), con autoridad «para atar y desatar». Entre los sunitas surgen varias escuelas de interpretación, pero se reconoce la autoridad suprema de la Ulema: los doctores de la ley y de la religión son los garantes del régimen islámico. En ellos se realiza y manifiesta el consenso; ellos corrigen y limitan, apelando al derecho (sari'a), la autoridad del gobernante, a la vez que consolidan el estado.

Las reglas para deducir de las fuentes aplicaciones a casos concretos estaban codificadas. Entre los criterios de interpretación sobresalen el consenso (igma') y la analogía (qiyas). Se da consenso cuando, tras ser propuesta una doctrina, durante una generación y en régimen de libertad de opinión, no se manifiesta ninguna contradicción. La analogía puede incluir la semejanza de los casos, el raciocinio deductivo, el dilema, etc.

La autoridad dejaba amplio espacio a las escuelas de interpretación, entre las cuales destaca una (mu'tazilitas) que concedía máxima importancia a la razón como intérprete de revelación.

4. *La Iglesia católica*

La Iglesia católica ha dedicado más atención a reflexionar sobre la práctica existente de la interpretación normativa por parte de lo que se suele llamar el Magisterio eclesiástico. Por el camino de la reflexión ha llegado a formulaciones maduras. Escogemos una de esas formulaciones y le añadiremos un breve comentario.

a) Ante todo escuchemos algo de lo que dice el Magisterio sobre sí en el último acto autoritativo solemne, la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II:

> 10b F.l oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, (verbum Dei scriptum vel traditum) ha sido encomendado únicamente al Magisterio de la Iglesia, el cual lo ejerce en nombre de Jesucristo. Dicho Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo trasmitido; pues, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente...
>
> 10c Así pues, la tradición, la escritura y el magisterio de la Iglesia, según el plan prudende de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros...
>
> 12d A los exégetas toca aplicar estas normas en su trabajo para ir comprendiendo más a fondo y explicando el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia.

El primer párrafo se ocupa de la interpretación «auténtica» (que no es necesariamente la interpretación técnica que practica la filología): hecha con autoridad, al servicio de la palabra. La fórmula *vivo*

Ecclesiae Magisterio muestra que es un cuerpo interior a la Iglesia y vivo en la historia y tradición. El segundo párrafo afirma una correlación providencial, sin explicar en detalle en qué consiste. El tercero habla de los competentes o peritos y menciona el «juicio» de la Iglesia, pronunciado por el órgano del Magisterio.

b) Descripción. Magisterio se puede entender como actividad y como cuerpo docente. Aquí significa un órgano con una función dentro de una comunidad y en una tradición. Su función es enseñar y juzgar o dirimir, en forma positiva o negativa. Ejerce su función con autoridad carismática.

Dicho más brevemente: el Magisterio es una instancia en la Iglesia y la tradición, con autoridad carismática para exponer y decidir.

En la Iglesia: porque es parte de ella y se ha de comprender en forma correlativa, con cierta circularidad. El Magisterio no es «la Iglesia», ni está fuera de ella o por encima de ella. Recoge y guía la fe de la Iglesia, la expresa y salvaguarda.

En la tradición: es decir, en el movimiento histórico de la fe guiado por el Espíritu (la tradición antes descrita). También el Magisterio como cuerpo se deja configurar por el texto inspirado y a su vez lo va interpretando, en camino hacia la verdad plena.

Con autoridad vinculante: si distinguimos competencia y autoridad, podemos distinguir un cuerpo de personas competentes en la materia, los «expertos o peritos», que pueden dictaminar, orientar, pero no pueden imponer; y un cuerpo con autoridad para imponer y obligar en conciencia. Esa autoridad es carismática: es decir, proviene de lo alto, de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y en sus miembros y órganos y funciones.

En la división tripartita de Betti, el Magisterio propone una «interpretación normativa». Sólo que no es simplemente jurídica o política, como p. e. en una Corte Constitucional, sino carismática. No que excluya la competencia o pericia, antes debe poner todos los medios para procurarla; sino que su razón formal no es el saber humano, sino el carisma. Carismática no significa milagrosa: como si, contando con el carisma, pudiera prescindir de medios humanos; eso sería tentar a Dios.

Para exponer y decidir: decidir se refiere a puntos controvertidos, y puede adoptar la forma de juicio con sentencia final vinculante. Esa sentencia puede ser definitiva, irreformable: es el caso de la definición dogmática (condicionado, naturalmente, por el lenguaje empleado, por las categorías en que se expresa). Aunque la sentencia no sea definitiva (Magisterio ordinario), aunque esté condicionada por las categorías de la expresión, la sentencia es vinculante en grado menor.

Pero no siempre el Magisterio pronuncia sentencia en un debate. La mayoría de las veces enseña simplemente con autoridad. Tam-

bien en esos casos será vinculante, de acuerdo con el tipo y grado de enseñanza que se proponga.

Decisión positiva y negativa. La negativa excluye una doctrina, una interpretación, como inconciliable con la fe de la Iglesia. Como juicio negativo, es único y exclusivo: «así no se puede interpretar». La decisión positiva no es por naturaleza exclusiva: propone una interpretación válida, sin afirmar por ello que sea la única.

c) Aplicación a la interpretación bíblica. Como órgano de la Iglesia, el Magisterio ejerce su función al servicio de la comunidad y del texto. Es parte de la comunidad que lee la Biblia y no está por encima del texto bíblico. Por tanto ha de garantizar la presencia viva del texto bíblico (lectura), ha de orientar la comprensión explicando; en determinados casos decidirá positiva o negativamente sobre una interpretación concreta.

Los protestantes se han opuesto desde el principio a ese principio de autoridad magisterial. Con todo reconocen la fuerza vinculante y orientadora de los viejos símbolos de fe, de los antiguos concilios, de la profesión de fe del grupo particular; p. e. «confessio augustana» (de (Augsburg).

APÉNDICE

TRES LEYES

1. El número de hipótesis posibles sobre un tema es inversamente proporcional al número de datos ciertos.

2. El valor de cada hipótesis es inversamente proporcional al número de hipótesis propuestas.

3. Las áreas pobladas atraen población. Las despobladas la repelen.

ALGUNOS AFORISMOS

1. La Biblia no fue escrita para los biblistas ni el Quijote para los cervantistas ni la Divina Comedia para los dantistas.

2. La ciencia bíblica ya no es el conocimiento de la Biblia, sino de los biblistas.

3. Es más lo cocinado que lo comido. Lo que se escribe es más que lo que se lee.

4. No se alcanza a leer todo sobre un tema: uno se siente culpable. Se alcanza a leer todo sobre un tema: uno se siente defraudado.

5. Conocer todos los datos acerca de un texto no es todavía comprender el texto.

6. Es más importante conocer que ser conocido.

7. Escribir concede el derecho a ser leído. O citado. O elencado.

8. Decir necedades es desatino; citarlas es erudición.

9. Con el sudor de la frente producirás frutos: comparte los frutos, no el sudor.

10. No metas en el texto lo que el autor quiso dejar fuera.

11. Lo difícil es dar con la pregunta exacta.

12. Hay que leer con fantasía lo que se escribió con fantasía.

13. Sigue tu intuición; pero no lo confieses nunca.

14. Si no logras explicarlo, es que no lo has entendido. Pero obligado a explicar, uno comprende.

15. No por más complicada la explicación es más científica.

16. La conjetura puede ser útil, incluso necesaria. Pero hay problemas que enferman de conjeturas.

17. El antiEzequiel reducía un poema vivo a un montón de huesos calcinados.

18. Claridad es caridad con el lector.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona, *De catechizandis rudibus.*
—, *Enarrationes in Psalmos.*
L. Alonso Schókel, *Antología de poesía bíblica hebrea,* Zaragoza, 1992.
—, *Hermenéutica de la Palabra* I, Madrid, 1986.
—, *Hermenéutica de la Palabra* II, Madrid, 1987.
—, *La Palabra Inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje,* Madrid, [3]1986.
—, *Treinta salmos. Poesía y oración,* Madrid, 1981.
L. Alonso Schókel - C. Carniti, *Salmos* I, Estella, 1992.
L. Alonso Schókel - J. L. Sicrejofc, Madrid, 1983.
L. Alonso Schókel - E. Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística,* Madrid, 1977.
P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament,* Paris, 1976 [versión española: *Ley, profetas, sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento,* Madrid, 1977J.
E. Betti, *L'ermeneutica come metódica genérale delle scienze dello spirito,* Roma, [2]1990.
—, *Teoría genérale della interpretazione,* Milano, 1955.
P. C. Borí, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni,* Bologna, 1987.
E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein phüosophischer Beitrag,* Freiburg, 1969 [versión española: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica,* Barcelona, 1972].
B. Costacurta, *La vita minacciata. II tema della paura nella Bibbia Ebraica,* Roma, 1988.
H. G. Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, 1984.
M. Girard, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle,* Paris-Montreal, 1991.
R. Graves - R. Patai, *Hebrew Myths,* London, 1964.
J. Ladriére, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi,* Paris, 1970.
L. Lerner, *The Truest Poetry. An Essay on the Question: What is Literature?,* New York, 1964.
M. Lurker, *Wórterbuch Biblischer Bilder und Symbole,* München, 1973.
G. W. MacRae (ed.), *Scholarly Communication and Publication. Report of the Task Forcé,* Montana, 1972.
J. Mateos - F. Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos,* Córdoba, 1989.

J. P. Migne, *Patrologiae Graecae.*
—, *Patrologiae Latinae.*
M. Molina, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu,* Burgos, 1987.
R. Morgan - J. Barton, *Biblical Interpretation,* New York, 1988.
G. Mounin, *Problémes théoriques de la traduction,* París, 1963.
R. E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer,* Evanston, 1969.
M. Pérez, *Los capítulos de Rabí Eliezer,* Valencia, 1984.
W. Ray, *Literary Meaning. From Phenomenology to Deconstruction,* Oxford, 1985.
P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique,* Paris, 1969.
—, *La métaphore vive,* Paris, 1969 [versión española: *La metáfora viva,* Madrid, 1980].
—, *Histoire et vérité,* Paris, 1955.
—, *Interpretation Theory: Discourse and the surplus of meaning,* Fort Worth, Texas, ^{6}1976.
G. Savoca, *Lettura esistenziale della Parola di Dio. La nuova ermeneutica biblica,* Napoli, 1974.
J. L. Ska, *Our Fathers Have Told Us,* Roma, 1990.
G. Sóhngen, *Analogie und Metapher,* München, 1962.
M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative; Ideological Literature and the Drama of Reading,* Bloomington, 1985.
Tomás de Aquino, *Summa Theologica.*
J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia,* Madrid, ^{2}1993.

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

Antiguo Testamento